Mircea Vulcănescu

Logos și eros

PAIDEIA

MIRCEA VULCĂNESCU

LOGOS ŞI EROS

CREŞTINUL ÎN LUMEA MODERNĂ

DOUĂ TIPURI DE FILOSOFIE MEDIEVALĂ



Cuvînt înainte: **Marin Diaconu**

Lector: Denia Mateescu

Str.Teleajen 30
73216 Bucureşti 2
România
tel./fax: (0)0400-352.755

Realizare grafică şi culegere pe computer:
Societatea Paideia
Tipar şi legătorie:
Atelierele Tipografice Metropol

PRINTED IN ROMANIA

ISBN 973-9131-10-7

CUVÎNT ÎNAINTE

Spiritualitatea românească s-a deschis, a înflorit şi s-a îmbogăţit vreme de secole sub semnul religiosului. De-aci, din preajma şi la umbra religiei au pornit şi s-au dezvoltat literatura, arta şi filosofia. Temele şi motivele religioase au constituit fie fundalul fie nivelul fenomenal al multor creaţii folclorice sau culte.

Neagoe Basarab, spirit ortodox, se avînta prin religie către filosofie; într-un alt veac, Dimitrie Cantemir, spirit european, deschis către universal, jalona teritorii spirituale; în secolul trecut, Vasile Conta, sub exigenţa raţiunii ştiinţifice, delimita şi mai clar, în spiritualitatea românească, cîmpul filosofiei de cel al religiei. Pentru ca, în anii 20-30 ai acestui secol, Nae Ionescu să mediteze asupra teologiei, a religiei în genere din perspectiva metafizicii.

Toţi numiţii predecesori ai lui Nae Ionescu s-au constituit ca mari personalităţi ale culturii române; ei au rămas totuşi ca figuri individuale (integrate însă marii fenomenologii istorice a spiritualităţii noastre); în schimb, de la Nae Ionescu pornind s-au

conturat şi realizat ca personalităţi bine individualizate ale culturii române Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Emil Cioran sau Mircea Eliade. (Numai semnalez aci, ca o viclenie a spiritului şi ca o ironie a istoriei, că un profesor refractar spiritului de şcoală, cum a fost Nae Ionescu, a reuşit să creeze o şcoală, în vreme ce profesori „ştiinţifici" şi de vocaţie s-au realizat numai ca mari personalităţi individuale, eventual cu o trenă purtată de epigoni!)

Pornind de la cursurile de filosofie a religiei şi de la spiritul lui Nae Ionescu, Mircea Eliade a descoperit religia şi filosofia indiană, pentru ca mai apoi să devină unul din cei mai mari istorici ai religiilor, din acest veac. De reţinut, spiritul de toleranţă ai lui Mircea Eliade, deschiderea lui către toate religiile lumii, poate chiar încîntarea în faţa a încă unei feţe a spiritului religios universal.

Puternic înrîurit de profesorul şi filosoful Nae Ionescu, îndeosebi în anii studenţiei, în contact viu cu cercul neotomist de la Paris al lui Jacques Maritain, poate şi sub influenţa vieţii spirituale din cadrul Asociaţiei Studenţilor Creştini din România şi a unei experienţe exisenţiale („accidentul" de la Pasărea), dar şi sub exigenţa spiritului speculativ, Mircea Vulcănescu s-a orientat îndeosebi către metafizica religiei. (Aşa cum în cadrul şcolii sociologice a lui Dimitrie Gusti a fost metafizicianul şcolii, dar cu un acut spirit practic, spirit revărsat şi către un oficiu de studii sau în cadrul Ministerului de Finanţe, unde a ajuns subsecretar de stat în anii ultimului război mondial.)

Preocuparea pentru metafizica religiei este o constantă a gîndirii lui Mircea Vulcănescu, o preocupare intensă şi de durată. Amplul studiu Două tipuri de filosofie medievală este datat: Paris, 1927 - Bucureşti, 1942; e o datare „plină de fantezie", cum

spunea Constantin Noica, căci prin acest studiu Mircea Vulcănes-cu aruncă o boltă peste meditaţii de-un deceniu şi jumătate, concretizate într-o mulţime de însemnări de arhivă, dintre care unele sînt rodite în articole sau în conferinţe.

Dar preocuparea pentru metafizica religiei (care, cu un alt prilej editorial, va fi îmbogăţită cu aspecte ce ţin de concretul vieţii religioase) este numai un nivel sau o faţetă a cîmpului meditaţiei, a viziunii filosofice a lui Mircea Vulcănescu. Aşa cum este şi preocuparea pentru viaţa spirituală sau cea economică ale satului românesc, întreprinsă prin cercetările sociologice concrete.

De prin 1937, Mircea Vulcănescu este preocupat din ce în ce mai intens de „omul românesc", de „dimensiunea românească a existenţei", de „existenţa concretă în metafizica românească", care să se încoroneze într-un model ontologic românesc.

Iată ce nota Mircea Vulcănescu în **Dimensiunea românească a existenţei**: „Trecînd la rădăcinile fiinţei, metafizica românească ne-a dezvăluit în Dumnezeu o fiinţă concretă, paradoxală, singuratică, dar peste tot fiitoare, un ins, mai presus de fire, dar atotfăcător în fire, prototip al bărbăţiei, individualizat în trei feţe lucrătoare, faţă de care restul existenţei nu face decît să-i răsfrîngă lucrarea. [...] De unde, <fatalismul românesc>, definit nu ca indiferenţă faţă de condiţiile concrete ale faptei, ci ca integrare a făptuirii în ritmul universal, socotit ca arătare a voinţei dumnezeieşti. De unde şi caracterul ritualist al făptuirii româneşti, în sensul nerealist, derivat şi simbolic".

Iar în lucrarea neterminată **Existenţa concretă în metafizica românească**, o proiectată secţiune poartă titlul: **Dumnezeu.**

Ce ar fi putut fi...? Dumnezeu ştie!

Mircea Vulcănescu şi-a făcut datoria!

Într-o lume deschisă posibilului, virtualului, cum este lumea românească („La rădăcina concepţiei româneşti despre fiinţă găsim această supremaţie a virtualului asupra actualului", citim în aceeaşi **Dimensiune românească a existenţei**), *sămînţa aruncată de Mircea Vulcănescu s-a îmbogăţit, pe dimensiunea „rostirii româneşti" şi a metafizicii înalt speculative, prin Constantin Noica.*

Pe dimensiunea metafizicii religiei, a creştinismului în genere, a ortodoxismului, bobul înfipt în spiritualitatea românească de Mircea Vulcănescu încă mai germinează.

Prin ediţia de faţă noi doar ridicăm un văl ce acoperea acest bob metafizic.

Fie o ploaie bună şi un Ins către care să se îndrepte Faţa spiritului românesc, spre a se rodi o mare şi durabilă creaţie speculativ-filosofică!

august 1991 MARIN DIACONU

NOTĂ PRIVITOARE LA EDIȚIE

Printr-o întîmplare, a țesăturii și a cernerii împrejurărilor sociale, politice ș.a., sau poate editoriale, lucrarea de față poartă titlul lucrării cu care Mircea Vulcănescu își anunța debutul editorial în 1932 (în colecția Carte cu semne), dar care n-a văzut lumina tiparului.

Pentru culegerea de față am reținut două studii și o conferință, circumscrise metafizicii religiei.

Logos și eros în metafizica creștină este reprodus după „Floarea de foc" (an I, nr. 10, 12 martie 1932, p. 1, 2; nr. 11, 19 martie 1932, p. 2, 3) și după „Ideea Românească" (an I, nr. 1, mai 1935, p. 22-31).

Creștinul în lumea modernă este o conferință rostită în ziua de 7 aprilie 1940, la Sala Dalles din București; este reprodusă după „Prodromos" (Paris, nr. 6, februarie 1967, p. 7-10; nr. 8-9, martie 1968, p. 8-14).

Două tipuri de filosofie medievală este reprodus după „Izvoare de filosofie. Culegere și texte" (I, 1942, p. 18-61).

La editare s-a ținut seama de normele ortografice în vigoare astăzi, iar erorile tipografice din textele de bază au fost îndreptate în mod tacit.

M.D.

LOGOS ŞI EROS ÎN METAFIZICA CREŞTINĂ

I

Problema raporturilor dintre logos şi eros în metafizica creştină poate fi privită din două puncte de vedere şi anume: întîi din punct de vedere istoric şi al doilea din punct de vedere sistematic.

1) Aşezarea istorică a chestiunii ne-ar impune o cercetare a diferitelor poziţii pe care le-a adoptat cugetarea filosofică de-a lungul vremii, în ce priveşte relaţiile dintre dragoste şi cunoaştere. Dacă ar fi să urmăm pildei genialului dar zvînturaticului filosof german Max Scheler, protestant convertit o vreme la catolicism, pentru a sfîrşi decepţionat de acesta într-o poziţie originală antropologică situată în afara filosofiei teiste, aşezat prin urmare într-o poziţie deosebit de priincioasă pentru a-şi da seama de diferitele tipuri posibile de raporturi între cei doi termeni, ar trebui să începem prin a distinge din capul locului între un *tip răsăritean*, caracterizat prin supremaţia momentului cunoaşterii asupra momentului simţirii şi al acţiunii, şi un *tip apusean* de înţelegere a acestor raporturi,

care subordonează momentul speculativ, teoretic momentului activ, practic, al sensibilității și al acțiunii. Deosebirea aceasta tipică iese la iveală, în chip neîndoielnic, din înseși temele mari care frămîntă cugetarea creștinească din Răsărit și din Apus. Răsăritul este preocupat mai ales de întrebările culminante ale speculației creștine, cum ar fi dogma trinitară și cea christologică, care toate se referă la întrebări asupra ființei și firii lui Dumnezeu în legăturile sale cu lumea; în vreme ce Apusul e preocupat mai mult de controversele privitoare la întrebările ce izvorăsc din activitatea omenească, cum ar fi dogmele privitoare la biserică, la predestinație, la har și la îndreptățirea omului și a purtării sale față de Dumnezeu și lume.

În cadrul tipului răsăritean, pentru care *iubirea e subordonată cunoștinței,* în care iubirea nu e decît o cale, un instrument, un mijloc de cunoaștere adîncă, ar trebui să mai deosebim două subtipuri: 1. *tipul elin* și 2. *tipul indic.*

Deosebirea între aceste două tipuri arice nu stă în raporturile dintre dragostea și cunoștința propriu-zisă, ci în modul însuși de înțelegere al cunoștinței și al așezării acesteia în fața existenței.

În vreme ce *în concepția indiană, cunoașterea e concepută ca* o dezrobire, ca o trecere peste legăturile ființei, ca o contopire cu marele tot cosmic, ca o întoarcere a părții la întreg, față de care lucrurile nu sunt decît stavile, prin urmare ca o *trecere de la ființă la neființă* (în termeni aristotelici): *în concepția elină,* dimpotrivă, *cunoașterea e înțeleasă ca o adîncire în ființă,* ca un contact direct cu aceea ce este, cu acel "to ontos on", ca o depășire a aparențelor înșelă-

toare, spre a lua contact cu plinătatea neschimbătoare a lucrurilor care sunt cu adevărat.

În consecinţă, în tipul indian, iubirea înţeleasă ca un instrument al cunoaşterii eliberare, va fi un instrument de depăşire, de trecere peste sine, de nimicire a eului propriu şi de contopire în suferinţă în tot; în vreme ce în tipul elin va fi, dimpotrivă, un suspin după plinătate, un avînt al celui ce se lasă în lipsă, către aceea ce i-ar putea aduce îndestulare, plinătate. Astfel, iubirii înţeleasă ca universală milă la indieni, dar milă înţeleasă nu ca dragoste de altul, ci ca povară a existenţei individuale despărţită de întreg îi corespunde, în tipul grec, acel eros platonic, care e fiul Peniei: sărăcia, şi al lui Poros: rege, abundenţă.

Fiecare din aceste două tipuri se regăseşte în metafizica răsăriteană a creştinismului. Cel dintîi tip, tipul indic, stă ca o presupunere fundamentală *la temelia întregii vieţi ascetice* din Răsărit, pentru care dragostea, spre deosebire de Apus, unde asceza are funcţii netăgăduit active, nu e decît un mijloc de dezrobire, de depăşire a tuturor celor de dincoace.

Al doilea tip, al filosofiei platonice, se regăseşte, dimpotrivă, în *speculaţia răsăriteană* sub forma acelui suspin universal al firii după mîntuire, a acelei nevoi de plinătate, căreia vine să-i răspundă darul de sine al lui Dumnezeu: întruparea.

În *tipul apusean*, în tipul care, dimpotrivă, *subordonează cunoştinţa acţiunii*, subordonare atît de pregnantă în formula cunoscută mai ales de la pozitivişti, dar care e mult mai adîncă şi mai veche, înfiptă în inima întregului Apus: "A şti pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea", am putea de asemenea distinge două subtipuri:

Un prim tip, pe care l-am putea numi moralist, şi un tip mistic. În *tipul mistic* apusean, aceea ce se capătă prin *dragoste* e intuiţia existenţei, *e contactul direct cu existenţa,* pe care intelectul abstract n-o poate da, deoarece îi lipseşte intuiţia nesfîrşitului, simţirea unui lucru fragmentîndu-se întotdeauna în analiza unui gînd. Într-un asemenea tip, caracteristic pentru toată mistica autentică apuseană, aceea care răsăriteanului îi pare totdeauna senzuală, dragostea apare ca o cale de depăşire a inteligenţei, ca un mijloc de gustare, de *simţire* a unor realităţi *la care nu se poate ajunge decît trecîndu-se peste gînd.* În noaptea neagră a necunoştinţei, dincolo de orişice simţire şi orişice conţinut gîndit, misticul se simte ca fiind cuprins de foc, şi arde înflăcărat de o lumină nematerială, de nemărturisit, dar plină de evidenţă, de o prezenţă minunată şi tainică.

În tipul celălalt, moralist, necesitatea dragostei izvorăşte tot dintr-o deficienţă a gîndirii şi o tot dintr-o necesitate de depăşire a cunoaşterii şi de adîncire în fiinţă pe căi extraintelectuale, numai că aici *dragostea* nu mai joacă un rol de sentiment, de simţire, ci ea *apare ca o atitudine voită a subiectului în faţa existenţei* ca un fapt moral, ca o valorificare, ca o preţuire a existenţei săvîrşită printr-o operaţiune liberă, autonomă, a subiectului agent. Dragostea nu mai e aci întîlnirea cu altul, nu mai e intuiţie, nici discurs, ci hotărîre.

Dintre tipurile apusene: cel mistic creştinesc se regăseşte în formele lui cele mai înalte la o Tereză a Carmelului, sau la un Juan dal Cruz; celălalt, tipul moralist, se regăseşte mai ales în filosofia religioasă a Apusului protestant de după Kant, şi prin el în toată cugetarea „modernistă" de la noi şi de aiurea.

După cum se vede, *şi aceste două tipuri de relaţii,* ca şi cele dintîi, *deşi se dezvoltă şi cresc pe tărîmul filosofiei în genere, fundează şi susţin poziţii ale metafizicii creştine.*

Patru tipuri de înţelegere a relaţiilor dintre cunoştinţă şi iubire: *două răsăritene*: unul *ascetic,* altul *gnostic,* şi *două tipuri apusene*: unul *moralist* şi unul *mistic.* Iată ce ne descoperă încercarea de determinare tipologică a relaţiilor dintre dragoste şi cunoaştere, aşa cum le întîlnim în istoria spiritului european.

Între aceste patru tipuri, corelîndu-le două cîte două, se poate găsi mai mult decît o singură corespondenţă. Fie că e vorba de tipul răsăritean, fie că e vorba de tipul apusean, cu varietăţile lor, fiecare implică, în acelaşi timp, o depăşire şi o atingere, o împlinire. Numai că, în vreme ce în tipul răsăritean, omul se depăşeşte prin trecerea contemplativă peste momentul acţiunii, dragostea fiind instrumentul depăşirii, iar cunoaşterea momentul contactului; în tipul apusean, dimpotrivă, cunoştinţa e momentul care trebuie depăşit, iar contactul real, efectiv, cu absolutul, se capătă dincolo de căile cunoaşterii, prin trăire extra intelectuală, prin inserţiune activă în absolutul pe care intelectul nu-l cuprinde. Că e vorba de metafizicile laice ale unor Kant sau Bergson, sau că e vorba de metafizica unor augustinieni notorii, ca Blondel, spre a vorbi de contemporani numai, sau că e vorba de un Pascal, sau Ignatiu de Loyola, asupra acestui punct toţi sunt de acord. Singur tomismul menţine în catolicism cumpăna în favoarea intelectualismului, dar cu ce preţ şi în ce condiţii?

Dar nu numai atît, chiar în cadrul fiecărui tip găsim mai mult decît o simplă asemănare. Din punctul de vedere al subiectului, atît gnoza cît şi mistica sunt căi de

contact intuitiv, atît moralismul cît şi asceza sunt mijloace de depăşire. Numai că gnoza e intelectuală, iar mistica este afectivă, iar asceza este un instrument de depăşire către dincolo, în vreme ce „moralitatea" este rînduirea trăirii în veac.

O fi mistica depăşire a oricărui conţinut gîndit, dar la limită e tot simţire; după cum intuire, ci nu gîndire, e şi gnoza. Mistica apare astfel ca o sinteză afectivă a ascezei cu gnoza, iar „moralismul" ca aceeaşi sinteză, dar pe dos.

Toate acestea ar fi de dezvăluit, fireşte cu bogate întregiri şi amănunte, dacă ne-am fi propus să răspundem la întrebare din afară; cu alte cuvinte, dacă ne-am fi propus să lămurim aceea ce au gîndit alţii despre aceste lucruri, enumerînd soluţiile lor, lăsînd apoi pe cititor să aleagă pe aceea ce-i convine, ca şi cum toate poziţiile ar fi egal îndreptăţite pentru un creştin.

Departe de noi însă acest scepticism sălbatic. De aceea, conştienţi de încercările înaintaşilor şi de greutăţile ce stau înainte, dar dornici de a afla nu cum au gîndit alţii, *ci ceea ce este,* vom încerca să atacăm problema sistematic, spre a vedea, dacă şi ce putem răspunde.

2) Orişice întrebare sistematică presupune o problematică, adică un şir de întrebări ce se desfac unele din altele pe măsura dezlegării lor, înainte de a ajunge la răspuns.

E de la sine înţeles, că întrebări de felul acelora ce se vor pune, cum ar fi de pildă: ce e dragostea?, ce-i cunoştinţa?, care-i criteriul adevărului? şi ce rost are adevărul în dezlegarea puterilor iubirii?, în ce fel subiectul gînditor şi agentul iubitor se depăşesc pe ei înşişi prin dragoste şi cunoştinţă?, întrebarea dacă cunoaşterea noastră şi dragostea noastră sunt proiecţii ale propriului

nostru eu, în zarea propriilor sale producţii, sau dacă ajung efectiv dincolo de noi pînă la celălalt?, cu alte cuvinte, întrebarea cardinală dacă, cu toate aceste căi de depăşire ce ne stau la îndemînă, suntem sortiţi să rămînem închişi în noi sau să ne întregim în celălalt?, întrebarea dacă cunoaşterea noastră şi dragostea noastră, fiind ceea ce sunt, pot totuşi în anume împrejurări să treacă dincolo de noi?, arătarea împrejurărilor în care această trecere e cu putinţă: mişcarea Celuilalt înspre noi, întruparea; arătarea a cine este Celălalt şi a felului în care se petrece această mişcare către noi; arătarea prin analogie a felului în care, dincolo, la El, Logos şi Eros se îmbină, nefiind unul şi altul decît firea şi făptuirea unuia şi aceluiaşi chip; arătarea cum orişice teorie a cunoaşterii creştine şi orişice teorie morală a acţiunii creştineşti, îşi iau rădăcinile şi se referă în chip indiscutabil la întrupare; arătarea apoi a cauzelor pentru care şi dragostea şi cunoştinţa noastră, deşi închid în ele asemănarea acestui chip, sunt sparte, întunecate, neputincioase şi potrivnice una alteia; urcarea pînă la păcat, şi descoperirea drumurilor care duc simultan către cunoaşterea adevărată şi către dragostea cu roadă, în biserică; sunt întrebări care ar cere fiecare o dezvoltare de sine stătătoare, ceea ce nu poate fi. Şi totuşi, nici una din ele nu poate fi lăsată la o parte, pentru că nesocotirea lor ar face însuşi sensul problemei neinteligibil. Ne e sarcina cu mult uşurată, prin aceea că cea mai mare parte din problemele acestea care le vom dezvolta aci nu sunt probleme de laborator, ci din acelea cu care fiecare se întîlneşte în clipele sale adînci din viaţă şi ca atare este îndeajuns de pregătit să le înţeleagă.

II

Eros şi Logos, adică *Dragoste* şi *Cuvînt*, de fapt: dragoste şi vorbă cu înţeles, expresie cu tîlc, manifestarea unui temei sau rost, căci *logos* înseamnă în acelaşi timp mai mult decît „vorbirea" pură şi simplă şi *mai mult decît „cunoaşterea gîndită" (nous).*

Nu este prin urmare vorba de *relaţia dintre iubire* şi cunoaşterea pură şi simplă, ci şi de relaţia dintre ea şi *fundamentul raţional al existenţei.*

Aceea ce dă, *în metafizica creştină,* un caracter particular acestei întrebări, e mai ales consideraţia că, spre deosebire de metafizica laică, *nu avem de-a face aici, numai cu mişcări ale sufletului omenesc* ce cad în resortul psihologiei, ci *cu realităţi de ordin curat metafizic.* Pentru gîndirea creştină, sprijinită pe texte de netăgăduit şi pe credinţa nezdruncinată a Bisericii, *Dragostea e Dumnezeu însuşi,* adică, mai exact, Dumnezeu e arătat şi apropiat ca Dragoste, iar *lumea toată, cu lucrurile şi cu temeiurile ei, nu sunt decît produsul acestei Dragoste.* E aci punctul cardinal care deosebeşte ideea creştină despre Dumnezeu, de toate celelalte idei despre Acesta. Creator, atotputernic, pretutindeni de faţă, a toate ţiitor, sunt caractere ale divinităţii pe care le regăsim şi în alte metafizici, prin analogie; Dumnezeu iubitor, creator şi ţiitor din dragoste al lumii şi răspînditor de har, e o dezvăluire proprie a Bisericii creştine.

Dar nu numai atît. Mai e şi altceva: *Cuvîntul însuşi nu e, în metafizica creştină, numai o expresie abstractă a „temeiului" orişicărui lucru (nous).* Nu e o formulă, sau un obiect formal, prin care se explică lumea şi cele ce se petrec în ea. Cuvîntul, Logosul, Cunoaşterea întemeiată, nu este

nici măcar un atribut al divinităţii. *Cuvîntul, Înţelesul exprimat, Logosul, este Dumnezeu însuşi,* este una din Feţele Dumnezeirii, este un Chip, un Ins substanţial, agent şi suport al unor activităţi proprii. *Cuvîntul e tot una cu Fiul,* Unul născut din Tatăl înainte de toţi vecii, adică cu Faţa a doua a Ziditorului şi Ţiitorului, împreună părtaş la zidirea lumii. Cuvîntul este mai ales acea faţă a Treimei care, pentru răscumpărarea noastră, îşi ia chip asemănător nouă, se întrupează, se răstigneşte pentru răscumpărarea lumii în zilele lui Pilat din Pont; cu alte cuvinte, *Logosul este însuşi Iisus Hristos fiinţînd dinainte de veac, îndurător în veac şi biruitor peste veac.*

Nu e locul aci să speculăm asupra naturii Sfintei Treimi, şi nici să arătăm în ce fel Tată şi Fiu sunt două feţe ale unei aceleiaşi fiinţe, în Duhul Sfînt. Nu e locul să arătăm nici de ce sunt trei, şi nici de ce sunt trei feţele Dumnezeirii. Nu e de asemenea locul să arătăm metafiziceşte, de ce nu sunt trei Dumnezei ci numai Unul în trei Feţe, şi nici cum se poate face ca cele trei Feţe ale Dumnezeirii să nu fie nici trei moduri ale ei, ci trei agenţi efectivi, deosebiţi în acţiunea lor, şi totuşi împreună lucrători şi de o singură fiinţă. Nici trei feluri de a fi, nici trei moduri, nici trei atribute ale lui Dumnezeu, ci trei subiecte de acţiune, mărturiseşte Creştinul în Dumnezeu, dar trei Inşi într-o singură Fiinţă, trei chipuri, trei feţe, dar o singură Fire, mai mult, o singură *fiinţare* şi o singură prezenţă. Căci nu este şi nici nu poate fi vorba de Fiu fără Tată şi nici de Tată şi de Fiu, fără Duhul Sfînt.

Stranie dificultate, care leagă răspunsul la întrebarea despre logos şi eros, pentru metafizica creştină, de o asemenea prăpastie pentru gînd!

Cu totul altceva vor fi prin urmare cunoaşterea şi iubirea omenească *(nous* şi *eros) şi cu totul altceva vor fi cunoaşterea şi iubirea în Dumnezeu: Logosul şi Îndurarea.*

...Altceva vor fi şi Dragostea şi înţelegerea, desigur, *în noi şi la Dumnezeu, şi totuşi... cu totul altceva nu vor fi!*

Oricare ar fi transcendenţa lui Dumnezeu şi oricît de multă lipsă de comună măsură ar fi între dragostea şi cunoaşterea lui şi dragostea şi cunoştinţa noastră, totuşi între ele există o apropiere, o asemănare orişicît de depărtată. Căci dacă nu ar fi o astfel de asemănare între cele ce rostim şi cele ce înseamnă cele rostite, ar fi desigur un blestem să spunem că Dumnezeu e înţeles, sau că Dumnezeu este iubire.

Prin urmare, *oricît ar depăşi înţelesul dragostei şi cunoaşterii divine peste înţelesul dragostei şi cunoaşterii umane,* oricît ne-ar fi cu neputinţă ridicarea, prin analogie şi prin propriile noastre puteri, de la înţelesul cunoaşterii şi dragostei de aci, la înţelesul cunoaşterii şi dragostei de acolo, totuşi *între dragostea şi cunoaşterea de aci şi dragostea şi cunoaşterea de acolo există referinţe neîndoielnice,* care ne îngăduie să întrebuinţăm corespondenţa aceloraşi termeni. Aceea ce trebuie avut în vedere este faptul că *aceste asemănări,* aceste referinţe, *sunt irelevante, adică nu aezvăluie firea termenilor celorlalţi,* de dincolo, care pentru cunoaştere şi pentru vorba noastră despre Dumnezeu nu apar decît cu limite exhaustive, adică determinate negativ, ca fiind dincolo de dragostea şi înţelegerea noastră cea mai pură, dar orientate oarecum în acelaşi sens ca ele. Sunt irelevante, dar numai pentru un efort de jos în sus spre a le prinde, adică numai pentru dialectică, pentru acea minunată şi cutezătoare proiecţie a eului în

afara lui, care păzeşte la întretăierea cerului semne care nu mai vin. Căci încordare pentru a capta ceea ce este, încordare uriaşă spre a şti aceea ce nu poate să fie ştiut, cu toate că ştii că nu poate fi ştiut prin tine, e dialectica, ci nu dialog steril, cum o consideră bicisnicii cugetării! Şi *totuşi, aceste referinţe tainice devin relevante* şi ne descoperă asemănarea dintre dragostea de aci şi cea de dincolo, *îndată ce Celălalt face mişcarea de dezvăluire către noi,* îndată ce ne dezvăluie, ne arată, prin darul său de sine, asemănarea dintre dragostea şi înţelegerea Lui şi dragostea şi înţelegerea noastră.

Gîndurile de mai jos asupra relaţiilor dintre dragoste şi cunoaştere *nu stau,* prin urmare, pe *temeiul unei filosofii neutre,* lipsită de lumina învăţăturilor Bisericii. S-a băgat desigur de seamă acest lucru încă de la începutul acestui studiu. Filosofie creştină neutră, de altfel nici nu am putea face. Ar fi o contrazicere în termeni. Iar cele ce gîndim aci, cu toate că nu sunt decît filosofie, adică efort propriu de gînd, fiind gînduri de creştin, nu pot fi neutre. Iar *deosebirea de teologie stă numai în aceea că noi căutăm, ca filosofi, temeiuri gîndite la întrebări la care ei primesc răspunsuri de-a dreptul,* din tradiţia mamă a Bisericii.

Logos şi eros, dragoste şi cunoaştere prin urmare.

Dar ce e dragostea, şi ce e cunoştinţa?

*

Plecînd de la cunoştinţa noastră, bineînţeles, trebuie să constatăm din capul locului o mare diversitate de înţelegere a naturii sale în lumea gînditoare. De la definiţia celor care consideră cunoştinţa ca o facultate de priză imaterială a realului în noi, şi pînă la definiţia celor care, plecînd de la psihologia de reacţie, o definesc ca pe o

conduită biologică a ființei vii, ca pe o funcție de orientare a individului cu o structură fiziologică nervoasă superioară, ca o funcție de adaptare la un mediu real complex, sau la mediul social, ce gamă de poziții nu întîlnește cugetarea pentru definirea unui aceluiași lucru! Atîrnă desigur definiția de punctul de vedere al celui care definește. Dar oricare ar fi aceste definiții, toate atribuie anumite caractere cunoașterii, pe care vom încerca să le desprindem întrucît le socotim fundamentale.

1) În primul rînd, *orişice cunoaştere presupune doi termeni*, din care unul e subiect cunoscător, iar celălalt, obiect cunoscut. Nu este nici o cunoștință, care să nu fie cunoștință a cuiva despre ceva: de la simpla aprehensiune, trecînd prin judecată și concept, pînă la formele cele mai rafinate ale raționamentului analitic sau sintetic, de la simpla senzație și pînă la structura cea mai complexă a intuițiilor senzoriale.

2) *Acești doi termeni*, care constituie două prezențe deosebite, doi termeni existențial distincți, ca ființă, *formează totuși în cunoaștere un singur tot sui generis*: „cunoștință".

Ce e această unitate și care sunt caracterele ei?

În primul rînd *nu e vorba de o unitate materială*. Concret vorbind, subiectul și obiectul rămîn distincte, iar relația dintre ele nu este cauzală.

Relația lor este pur spirituală, un fel de luare de priză imaterială, de luare de poziție, de desemnare a obiectului de către subiect.

Firește, lucrurile sunt mult simplificate, reduse la ultima limită a decantării; dar aci, la limită, nici o altă analiză nu va descoperi altceva.

Subiectul se referă în afara lui, către ceva, şi, într-un chip imaterial, ia priză asupra-i.

Două caractere decurg de aci pentru cunoştinţă:

1) Primul e *caracterul tranzitiv*: întotdeauna cunoştinţa se referă la obiecte.

2) Al doilea e *luarea de priză*, adică într-un anume fel, prinderea în sine (în măsura în care o asemenea determinare locală poate avea un sens pentru o priză imaterială operată de un agent imaterial), mai corect spus, aidomarea, identificarea, într-un anume fel, între acel care cunoaşte şi ceea ce e cunoscut. Peste *aceste caractere începe controversa*. Căci, pentru unii, cunoaşterea se face prin luarea întru sine a celuilalt; pentru alţii, prin scoaterea dintru sine şi proiectarea în afară a celuilalt; pentru unii e vorba de prinderea a ceea ce este în individualitatea sa; pentru alţii e vorba numai de o prindere a unui fel general de a fi, dintr-însul, sau numai de o proiecţie a unui fel de a fi, scos din structura organică sau spirituală a subiectului cunoscător, asupra celuilalt termen; în fine, pentru alţii, e vorba de situarea însăşi a subiectului sub felul de a fi al obiectului.

Întrebarea aceasta, a specificării cunoaşterii dinspre subiect sau dinspre obiect, desparte în teoria cunoştinţei două direcţii mari: *idealism şi realism, ca două direcţii polare de grupare a soluţiilor*, între care nenumărate sinteze cată a ţine cumpăna fără să reuşească.

Iar dezlegarea acestei întrebări presupune lămurirea prealabilă a izvoarelor cunoştinţei exacte, respectînd deosebirea existenţială a subiectului cunoscător de obiectul cunoscut şi lămurind natura identităţii lor gnoseologice.

Empirism senzualist, intelectualism raţionalist, criticism, intuiţionism, răspund la prima întrebare; teorii metafizice

ca: coextensivitatea veracităţii divine la întregul univers, dubla atribuţie a substanţei la Spinoza, armonia prestabilită la Leibniz, sau coordonaţia epistemologică la Losky, arhitectonica spiritului la Kant, nu sunt decît răspunsuri la întrebarea despre posibilităţile cunoaşterii de a atinge efectiv celălalt termen.

*

Ca şi cunoaşterea, dragostea are problematica ei proprie.

Şi aci, dragostea e o relaţie imaterială, o unitate spirituală a doi termeni. Numai că, situaţia aci e alta şi condiţiunile se schimbă.

1) În loc să avem de-a face cu o relaţie între doi termeni, din care unul prinde pe celălalt: un subiect şi un obiect, aci avem de-a face cu *doi termeni, susceptibili de intenţionalizare reciprocă*: două subiecte. Celălalt e şi el un agent susceptibil de iniţiativă, şi *nu ajunge*, prin urmare, *să te supui unor condiţii formale* spre a te pune de acord cu el, spre *a lua priză*. Aci e nevoie de o convergenţă a tendinţelor, de o întîlnire reciprocă de intenţii. Coordonarea dintre subiect şi obiect în cunoaştere, nu e o relaţie liberă între doi termeni. Cel puţin în aparenţă, ea nu atîrnă de cei doi, ci de condiţii la care sunt supuşi amîndoi, sau sunt dictate numai de unul dintre cei doi termeni. Identificarea dintre cei doi termeni ai actului iubirii e supusă unor determinări proprii pornind din însăşi fiinţa acestor termeni.

2) Fireşte că şi aci, ca şi în cunoştinţă, avem de-a face cu o *unitate spirituală*, cu o realitate nouă *sub care cei doi termeni, existenţial distincţi şi liberi, sunt una.* Dar ceeea ce se naşte între ei, nu mai e o cunoştinţă, ci o comunitate de

iubire, de alt ordin decît cea dintîi, un angrenaj de prezenţe, care uneori *poate fi lipsit de orişice conţinut intelectual* şi realizat numai *„in via"*, în acţiune sincronizată.

Fireşte apoi, că şi aci, ca şi la cunoştinţă, teoriile au încercat să deosebească morfologic *diferitele feluri în care două subiecte pot fi una*, şi fireşte de asemenea, că au încercat *să explice teoretic temeiurile şi natura acestei unităţi* sui generis.

Astfel, încă din vremea vechilor elini, s-a deosebit un "eros", de o "philia", o "philia" de o "sterghi", şi o "sterghi" de "agape". Veacul de mijloc, de asemenea, a deosebit un "amor concupiscentiae", de un "amor affectionis", şi pe acesta de un "amor benevolentiae", pe care apoi l-a deosebit de un "amor obedientiae".

Max Scheler, de care am mai vorbit, a consacrat o carte întreagă analizei fenomenologice a diferitelor tipuri de relaţii afective posibile între subiecte, intitulată: *Despre firea şi felurile simpatiei,* în care a deosebit *simpatia propriu-zisă, de compătimire,* de *simţirea în comun în masă,* de *milă,* de *dorinţă,* de *dorul de identificare mistică* cu altul, şi de ceea ce numeşte el *dragostea propriu-zisă,* unire a două subiecte cu respectarea specificităţii şi în aprecierea reciprocă a acestei specificităţi, faţă de o valoare supremă.

Iar explicaţii ale naturii şi cauzelor care împing subiectele către o asemenea căutare a unora de alţii, s-au dat de asemenea nenumărate: pozitive, cum ara fi *imitaţia* sau *sugestia;* şi metafizice, cum ar fi „afinitatea electivă", *identitatea funciară ontologică a tuturor fiinţelor* care în dragoste îşi simt lipsa şi se cheamă înapoi către origini, *subordonarea voinţelor unei finalităţi etice comune, contopirea în contemplaţia unei aceleiaşi realităţi transcendente.*

Şi aci, ca şi în cazul cunoştinţei, teoriile au încercat să lămurească natura şi cauzele pentru care subiectul caută să iasă din sine către altul, şi felul în care ajunge într-adevăr să întîlnească pe celălalt.

*

În ce relaţii şade dragostea cu cunoştinţa?

Am văzut ce le constituie diferenţa. *Sînt ele căi potrivnice de depăşire, sau se întregesc una pe alta?*

Două soluţii extreme se prezintă şi aci, cu o infinitate de sinteze intermediare. *Intelectualismul absolut* şi *primatul acţiunii.*

Pentru intelectualismul absolut, cre are o viziune spectaculară a lumii, o viziune dezinteresată, olimpiană, a universului: acel „nec ridere, nec lugere, sed intelligere" al lui Spinoza, *dragostea, cînd nu e cunoştinţă,* „amor Dei intellectualis", *este lucru de a doua mînă,* ba uneori este trădare a demnităţii omeneşti, naivitate, sau nu este. Judecată la „rece", obiectiv din cugetare, pe care o cunoaştem, la noi, din seninătatea maiaoresciană, este desigur o poziţie necreştină. Pentru el, la noi, ca şi la Dumnezeu, dacă intelectualismul e teist, predomină temeiul rece, obiect de cunoştinţă clară şi distinctă. Dumnezeu însuşi nu e o fiinţă vie, un Ins, ci cade sub concept: "Dumnezeul filosofilor", de care pomenea Pascal. Sus, pe gheţarii inteligenţei, lumea apare ca o halucinaţie rece de demiurg: Nu-i loc nici de plîngere, nici de bucurie, nici de întristare, nu pentru că universul nu ar fi trist, ci numai pentru ca plînsul "e scornit de nebuni, de copii şi de femei", şi stă *sub* demnitatea acceptării a toate a filosofului pur, monstru de gheaţă şi de demnitate. Filosofia apare aci ca o artă de înfăşurare a inimii în stei.

Pentru volutarismul absolut, dimpotrivă, dispare orişice temei. Lumea e o proiecţie acosmistă de încrucişări de acte ale subiectelor libere, agente (Schiller, Schelling, Fichte, Şestov). În timp ce universul se realizează pluralist, într-o puzderie de lumi anarhice, manifestări excrescente ale subiectelor libere care îşi mărturisesc plinătatea lor lăuntrică, *momentul acţiunii* al entuziasmului, irumpe furtunatic în cîmpul senin al filosofării şi *înlocuieşte temeiurile, rosturile firii, prin hotărîrile arbitrare* şi iraţionale ale gînditorilor, care, ca nişte demiurgi, scot realitatea din ei înşisi. Chiar cînd entuziasmul a căzut şi agenţii liberi s-au recunoscut a fi mirajul voinţei universale care lucrează din adîncul lor, temeiurile rămîn pierdute pentru această filosofie. Voinţa e oarbă în realizările ei, şi justificările nu sunt decît jocuri de iluzii. Inteligenţa ne înşală, aruncînd asupra adîncului, perdeaua înşelătoare a unei fete morgane dincolo de care, în adînc, voinţa singură atinge, sau este ea însăşi, realitatea în sine.

Poziţie egal de depărtată de creştinism, în care simultan *se caută, spre întregire, momentul dragostei şi momentul cunoştinţei*, pentru care Dumnezeu este, precum am văzut, şi Dragoste şi Cunoştinţă, şi Logos şi Îndurare. Logos, pentru că îndurare; şi îndurare, pentru temei a toate.

III

Cum se pune deci problema aceasta pentru filosofia creştină? *Două tipuri moderne de filosofie ni se înfăţişează spre cercetare*, amîndouă apusene, dar cu rădăcinile în cele

două tipuri culminante de metafizică greacă aristotelism şi platonism: *tomismul* şi *augustinismul*.

Între primatul absolut al inteligenţei şi primatul raţiunii practice, al voinţei, tomismul ne înfăţişează o soluţie intermediară, o încercare de sinteză. Credincioşi adagiului scolastic care cere ca în faţa unei contradicţii să încerci a face o distincţie necesară, tomismul va deosebi între un *aspect absolut* al relaţiilor dintre cunoaştere şi acţiune privite în ele însele, şi un *aspect relativ* al acestor relaţii, în raport cu aceea ce pot atinge în noi şi în afară de noi. *Tomismul va acorda supremaţia absolută intelectului asupra voinţei în ordinea speculativă*, o supremaţie prin esenţă, *subordonînd însă inteligenţa voinţei în tot ce priveşte ordinea acţiunii.*

Într-adevăr, spun tomiştii, obiectul inteligenţei este superior obiectului voinţei, căci obiectul inteligenţei este binele în general, luat în esenţa lui, deci un obiect mai pur, mai decantat, mai spiritual decît obiectul voinţei care are drept obiect bunurile particulare. Inteligenţa caută să prindă lucrurile în esenţele lor, în raţiunile lor de a fi, în "logosul" lor, în vreme ce obiectul voinţei este binele luat în existienţa lui concretă. Toată ordinea vine din inteligenţă, continuă ei, şi chiar Duhul Dragostei se capătă prin unirea cu Fiul, cu Logosul, cu Cuvîntul. Iar viaţa veşnică constă tocmai într-un astfel de moment de cunoaştere, într-o vedenie a lui Dumnezeu faţă către faţă, în care vom fi într-un singur cuget cu Dumnezeu. Dragostea şi fericirea nu sunt pentru tomişti decît consecinţe ale acestei viziuni unificatoare.

La limită înţelegerea va prima asupra voinţei, pentru că *„intelectus est (per essentiam) altior et nobilior voluntate"* după Toma din Aquino.

Relativ însă, adică privite nu în ele însele, ci în raport cu lucrurile pe care în chip firesc (nu suprafiresc) le pot atinge, ordinea supremaţiei se răstoarnă, căci *„bonum et malum - zice Aristotel - sunt in rebus, verum et falsum in mente"*.

Voinţa tinde către lucruri aşa cum sunt în ele însele, în vreme ce inteligenţa nu tinde către ele decît sub unghiul ei de priză, adică aşa cum sunt ele în ea însăşi.

Dar dacă e aşa, atunci ordinea facultăţilor e susceptibilă de răzbunare pentru toate obiectele pentru care cunoaşterea e subordonată, pe care nu le poate avea în chip adecvat, ci numai prin analogie. Într-adevăr, dacă e mai bine să cunoşti lucrurile corporale, trupeşti, subordonate spiritului, inteligenţei, decît să le iubeşti, pentru că cunoscîndu-le le ridici la spirit, în vreme ce iubindu-le te cobori pe tine spirit în cele trupeşti; dimpotrivă, în ceea ce priveşte lucrurile Dumnezeieşti, care sunt mai presus de minte, căci noi nu putem cunoaşte pe Dumnezeu prin esenţă, ci numai pe cale de analogie, adică numai prin ceea ce e străin de el, iubirea lui, adică voirea lor aşa cum sunt în ele însele, este superioară cunoaşterii pe care o putem avea despre ele.

„Dacă în ordinea cunoştinţelor omeneşti, spunea Pascal, în prelungirea perfectă a gîndirii tomiste, trebuie să cunoşti spre a iubi, în ordinea celor dumnezeieşti trebuie să iubeşti spre a cunoaşte".

De aceea, adaugă tomiştii, deasupra oricărei cunoaşteri filosofice, mai e o înţelepciune a Duhului Sfînt,

în care Dumnezeu e cunoscut şi gustat nu prin idei analoage, clare şi distincte, ci prin infuzia Duhului Sfînt, a harului, a Dragostei de sus, adică prin Dragostea celui Neasemănat de fiinţa făcută totuşi după chip şi asemănare.

În rezumat, tomismul pretinde a ne da o sinteză între aceea ce numim „moralism", moştenire specific apuseană, şi aceea ce numim „gnoză", prin considerarea dragostei şi a inteligenţei ca două funcţii complimentare ale fiinţei spirituale omeneşti, una îndreptată către lucruri aşa cum sunt şi întrucît sunt: inteligenţa, alta îndreptată către subiect şi către lucrurile care fac una cu el. Numai că cea îndreptată spre lucruri întrucît sunt, nu le prinde aşa cum sunt în ele însele, ci aşa cum sunt în noi; în vreme ce aceea care se îndreaptă înspre ele, nu întrucît sunt ci întrucît sunt una cu noi, le prinde aşa cum sunt în ele însele.

Sinteza tomistă implică însă *o serie de presupoziţii* fără de care ar rămîne neinteligibilă. Aceste presupoziţii sunt următoarele: 1) *Distincţia dintre lumina naturală a inteligenţei,* capabilă să cunoască esenţa abstractă a lucrurilor, adică raţiunea lor de a fi, prin ea însăşi; precum şi existenţa lui Dumnezeu, prin analogie, - *şi lumina suprafirească a revelaţiei* prin care Dumnezeu se dă pre Sine aşa cum este, dar care nu este o cunoaştere prin esenţă, ci prin consubstanţialitate, prin uniune hypostatică, adică prin asocierea firii omeneşti cu firea dumnezeiască (realizată în întruparea lui Hristos, continuată în fiinţa Bisericii), adică infuzia de Har! 2) Această primă distincţie se sprijină pe o *deosebire* specifică tomiştilor, a relaţiilor *dintre natură şi supranatură,* în care, cel puţin abstract, lumea naturii poate fi privită de inteligenţă (adică înţeleasă) direct, în cauzele ei

secundare, independent de cauzele ei primare, întocmai ca cosmosul grec (aristotelic), căruia i s-ar suprapune, fără necesitate organică (adică fără punte de trecere, *necesară* Dumnezeul transcendent al lui Dionisie Areopagitul. 3) Acest fapt implică o *deosebire hotărîtă între teologia naturală şi cea revelată,* pe care catolicismul a consfinţit-o ca o dogmă mai tîrziu, în sinodul de la Vatican, dar care pentru Răsărit şi chiar pentru „vechii catolici" a rămas un subiect de opinie teologică şi de cercetare filosofică. Răsăritul *nu concepe nici posibilitatea de considerare „în abstract" a universului independent de Dumnezeu care l-a făcut şi-l ţine,* ba dimpotrivă, socoteşte că o astfel de considerare a lui, în afara acestui Dumnezeu, îl transformă în „haos", ci nu în cosmosul lui Aristotel; *şi nici nu face vreo deosebire formală între ce e firesc şi ce e suprafiresc.* (Orişice ar pretinde în acest punct unele manuale apologetice răsăritene, inspirate din comoditate după cele catoliceşti, deosebirea dintre firesc şi suprafiresc nu e în Răsărit o deosebire formală, ci una materială, adică o distincţie de fapt.) Răsăritul are în acest punct o poziţie metafizică intermediară între *panteismul* care identifică formal pe Dumnezeu cu totul (identificîndu-le esenţa), şi *teismul* tomist care alunecă spre deism (întrucît îngăduie considerarea materială a cosmosului, independent de Dumnezeu, cauza lui formală). Zic alunecă spre *deism,* pentru că, *dacă e cu putinţă să pricepem lumea „în abstract" prin cauzele ei secunde, făcînd abstracţie de acţiunea imediată a Harului dumnezeiesc* (redusă în tomism la o vagă „prezenţă de intensitate"); *atunci poziţia celor care tăgăduie providenţa,* închipuindu-şi pe Dumnezeu numai ca pe autorul lumii care pe urmă i-a dat drumul fără a mai exercita asupra ei altă

acţiune decît cea indirectă, prin mijlocul „legilor naturale" pe care i le-a rînduit din vecie, *nu mai are nimic nelegitim.* Între acest fel de teism şi panteism, mai este o poziţiune cu putinţă, pe care Apusul pe nedrept o confundă cu panteismul şi pe care Răsăritul a umblat întotdeauna cu predilecţie. E aşa-numitul panenteism, pentru care *deşi Dumnezeu se deosebeşte după fire, de totul acestei lumi, aceasta nu e susceptibilă a fi separată ontologic de prezenţa Lui,* pentru că totul e în Dumnezeu. Ştiu sigur că tomiştii admit o *prezenţă de imensitate* a lui Dumnezeu în lume, dar această prezenţă e pentru ei *cu totul deosebită de acţiunea lui harică, întocmai ca şi cum creaţia şi Harul ar fi două acte esenţial distincte* ale lui Dumnezeu, între care n-ar fi nici o relaţiune ontologică, ci numai o relaţie cosmologică, pe cînd pentru Răsărit nu există decît două feţe spirituale ale aceluiaşi act fundamental de dragoste creatoare. Tomiştii vorbesc astfel despre creaţia dinainte de întrupare, întocmai ca grecii vechi, întocmai ca şi cum întruparea ar fi un al doilea moment cosmic adăugat în timp celui dintîi, ci nu ca o realitate implicată intenţional în creaţia însăşi. *În concepţia răsăriteană,* ca şi la fericitul Augustin de altfel, *totul e în Dumnezeu,* totul există şi subzistă deopotrivă prin el, ci nu prin cauze secunde. Esenţele, care sprijină nu numai formal, ci direct, existenţa lucrurilor, fiind deopotrivă forme şi cauze, nu sunt decît ideile Harului Dumnezeiesc, exemplarele intelectului Divin din Logos. Faţa lui Dumnezeu care cunoaşte lucrurile e tot una cu Faţa care le-a zidit; iar *providenţa Dumnezeiască, „darul"* său *nu e un act natural, deosebit de Harul Său suprafiresc,* ci este de o aceeaşi esenţă cu actul prin care Dumnezeu dă toate. *Deosebind,* cu Sinodul din 1351, *esenţa de acţiunea lui*

Dumnezeu, gîndirea răsăriteană le leagă totuşi mult mai strîns decît Apusul. Karsavin are dreptate în acest punct asupra lui Florovski. Din faptul că Logosul, împreună ziditor al Lumii e însăşi Faţa lui Dumnezeu care se întrupează, Răsăritul mărturiseşte că *între Zidire şi mîntuire există o relaţie tainică încă dinainte de veac, care arată că lucrurile nu pot fi înţelese pe deplin decît în planul mîntuirii.* Înţelegerea răsăriteană are în acest punct rădăcini adînci în ontologia platonică maximalistă. Ea face din *Dumnezeu singura viaţă deplină şi adevărată fiinţă,* toate celelalte lucruri nefiind decît reflexe, copii ale lui, existenţe incomplete; în vreme ce Apusul, mai pozitiv, crede în *existenţa concretă a fiinţelor multiple* pe care i le dezvăluie lumea simţirii şi pentru care Dumnezeu e numai un suport transcendent.

Mai sunt însă şi alte pricini pentru care soluţia tomistă a relaţiilor dintre dragoste şi cunoaştere e dificilă, ca sinteză. Propriu-zis ea nu rezolvă nimic. Pentru că n-ajunge să spui că dragostea ca dorinţă a unirii noastre cu binele se îndreaptă către ceea ce e „al nostru" din altcineva după fire, dar numai în măsura în care acest al nostru ne lipseşte după fiinţă fără a lămuri ce anume este exact al nostru, sau cum se face că firea noastră se contrazice cu firea ei, atunci cînd firea (esenţa) e după tomişti tocmai rădăcina tuturor determinărilor fiinţei?

Sinodul Vatican spune că „Dumnezeu poate fi cunoscut cu certitudine prin mijloacele raţiunii şi plecînd de la lucrurile create". *Vom lăsa să cadă obiecţia aceasta care pe noi răsăritenii nu ne interesează în aceeaşi măsură, căci noi nu suntem ţinuţi de hotărîrile Sinodului de la Vatican* în privinţa demonstrabilităţii raţionale a Dumnezeirii, şi ne vom opri asupra celei de a doua obiecţii a tomiştilor împotriva ei

anume, că se confundă noţiunea care nu e decît un instrument de priză a realului, cu realitatea cunoscută, reificîndu-se, transformîndu-se în lucru cunoştinţa, pentru ca apoi să se considere această cunoştinţă ca un paravan între subiectul cunoscător şi realitate. Obiecţia mai fusese cîndva îndreptată de Maritain împotriva întregii teorii a cunoaşterii moderne, şi ea poartă în miezul însuşi al dezbaterii. Ca să răspundă, Maritain încearcă să demonstreze că prin cunoaştere subiectul nu ia copii ale lucrurilor ci se preface în chip imaterial, spiritul în lucruri. Acei care cunosc lucrările lui Jacques Maritain ştiu că aci stă originalitatea lui esenţială şi răspunsul lui victorios împotriva blondelienilor. Dar mai ştiu încă un lucru, anume, că în acest punct precis Maritain este învinuit de tomişti a fi depăşit gîndul adevărat al lui Toma din Aquino. Rînd pe rînd gînditorii tomişti dominicani ca părintele Tonquedec, Garriou, Langrage şi iezuiţi ca P. Picard, pentru a nu vorbi de cei suspecţi de „modernism" ca părinţii Rousselot sau Maréchal, au arătat că în concepţia tomistă, această prefacere a subiectului în obiectele cunoscute nu poate fi privită decît ca o metaforă.

...Subiectul şi obiectul rămîn două realităţi opuse. Subiectul nu se preface în obiect în chip imaterial, ci prinde din obiect o „species" (un fel de „noema" husserliană) pe care o desprinde din lucru şi o ia în sine în chip abstract cu ajutorul intelectului agent, specia nefiind lucrul însuşi, ci principiul lui logic şi arhitectual. În măsura deci în care această „specie" nu e în fapt o operaţie de adecvare, de supunere a subiectului faţă de obiect (ceva în genul „reprezentării acţiunii posibile" bergsoniene), ci un obiect logic distinct, o realitate de alt ordin (intermediară prin

unele însuşiri, paravan prin altele), obiecţia tomistă faţă de augustinism cade. E o întrebare dacă nu ar fi căzut şi altfel. Căci ce era această prefacere a subiectului în obiect atribuită de Maritain operaţiei de adecvaţie a cunoaşterii, decît un fel de a realiza în chip natural, printr-o simplă mişcare a spiritului, „adîncirea în celălalt, adică de a depăşi, prin acţiune, paravanul acestei *species impressa?*"

Rămîne de examinat altă obiecţie. Anume aceea că poziţiunea augustiniştilor blondelieni compromite distincţia dintre natură şi supranatură. Oricum s-ar întoarce tomismul, faţă de augustinism, tot această problemă rămîne măr de ceartă şi punct nevralgic al dezbaterii. Ştim însă acum de ce.

Pentru că augustinismul are în acest punct o concepţie apropiată de aceea a Răsăritului. Mai aproape de Platon ca de Aristotel, augustinismul nu poate concepe o „natură abstractă".

Şi e de asemenea confuz să spui că o cunoştinţă tinde către ceva care are altă „existenţă" decît noi, dar numai în măsura în care luăm esenţa acesteia în noi înşine, fără a lămuri cum se poate ca două existenţe să se identifice şi totuşi să rămînă distincte, sau fără a introduce prin aceasta contradicţia în miezul conceptului de existenţă. E aci un joc primejdios asupra discriminărilor existenţei, asupra relaţiilor dintre existenţă, ca fapt de a fi şi esenţă ca fel de a fi, care ocolind dificultatea, nu ne poate satisface. Exprimîndu-ne limpede, ar trebui să spunem, după tomişti, că cunoştinţa noastră se îndreaptă spre lucruri în măsura în care sunt „în afară de noi", dar nu le prinde decît „în esenţa lor", adică în felurile lor de a fi, care nu sunt în ele, ci în noi (existenţa acestor lucruri rămînîndu-ne miste-

rioasă); pe cînd voința se îndreaptă înspre lucruri în măsura în care le descoperă „fiind în noi", dar nu ca feluri de a fi distincte, ci ca „exigențe potrivite firii noastre", pe care adică nu le prinde decît *în act*, în existența lor concretă. Priză abstractă, formală, a lucrurilor prin esențe în conștiință, dar fără prezența reală a lucrului în noi, ci numai a felului de a fi, de o parte. Priză concretă, materială, a prezenței lucrurilor prin iubire, înțeleasă ca formă de voință (*per modus inclinationis*), dar fără cunoașterea adecvată a felului lor de a fi. La asta să se reducă oare întreaga dialectică tomistă împotriva fenomenalismului? Mărturisim că pentru aceasta nu vedem nevoia depășirii kantianismului.

Că deasupra acestor două prize imperfecte, mai există o „înțelepciune a Duhului Sfînt" la care se ajunge „prin iubire" înțeleasă acum ca virtute supranaturală infuză, ca un dar, aceasta e desigur altceva, dar admiterea acestei soluții implică în orice caz o *deosebire de esență între acest fel de iubire și iubirea „per modus inclinationis"* pe care tomismul o relevă în planul acțiunii practice.

Privirea mai atentă a soluțiunii acesteia ne arată însă că *dacă e într-adevăr un răspuns la întrebarea dată, nu trebuie căutat așa de departe*. Într-adevăr, a spune că la cunoașterea față către față se ajunge printr-un fel de activitate numită iubire este numai un fel de a vorbi, căci în realitate cunoștința aceasta nu e o acțiune, o priză, ci un act de recepție, un dar care se „primește", și nu se capătă prin sforțarea sau prin fapta oricît de lăudabilă a celui ce iubește. Ea e un răspuns de aiurea, o primire la o strădanie, absolut fără comună măsură cu strădania. Or, această *strădanie* nu e cîtuși de puțin „iubire", în al treilea sens, ea

poate fi o strădanie spre *cunoştinţă,* sau o strădanie a *voinţei,* un efort către esenţa sau prezenţa celuilalt. Dar nici una nici cealaltă cale nu sunt cu adevărat „dragoste", căci dragostea adevărată e înainte de toate întîlnire, primire, contact. Iată de ce, necesitatea chiar pentru tomism, ca să vorbească clar, să distingă între amor concupiscentiae, recte eros, dragoste-dorire, şi amor benevolentiae, agape, dragoste cunoştinţă care nu e dorirea a ceea ce nu avem încă, ci dragostea celui ce cunoaşte pentru că e cunoscut.

(Nu m-ai căuta, de nu m-ai fi găsit!)

În faţa poziţiei tomiste, *augustinismul* apusean contemporan ne înfăţişează *alte încercări de dezlegare.* Să luăm drept pildă tipul de filosofie pe care îl înfăţişează un Maurice Blondel.

După cum Maritain fusese adus să distingă după Toma între două feluri de iubire spre a păstra unitatea cunoştinţei, tot astfel Blondel e adus să distingă după Augustin între două feluri de inteligenţă, spre a păstra unitatea iubirii.

Inteligenţa, spune Blondel, este facultatea realului. Scopul ei este prinderea realităţii, a ce este. În ce fel însă reuşeşte?

Inteligenţa are deci o natură radical realistă, ea implică simultan deplina conştiinţă de sine şi posesiunea adevărată a obiectului său. Ea tinde către o unire cu celălalt, nu către o reprezentare a acestuia. La limită, cunoaşterea nu e oglindire, ci comuniune, subiectul, care nu se confundă cu obiectul, ajunge totuşi să se unească cu celălalt, să şi-l asimileze.

Ajuns aci, *Blondel deosebeşte două feluri de cunoaştere*: una pe care o numeşte *noţională,* corespunzînd la aceea ce

numim noi cunoaşterea raţională, alta pe care o numeşte *cunoaştere reală*.

Cunoaşterea noţională nu e pentru Blondel cunoaştere a realului existent, ci numai a relaţiilor dintre existenţe. Cunoaşterea discursivă nu e deci pentru el ontologică, predicativă, ci numai „relaţionistă".

O astfel de cunoaştere este incapabilă să dea satisfacţie inteligenţei în căutarea obiectului său propriu.

Noţiunile nu sunt decît „*reprezentări, similitudini mimetice* ale realităţii, arhitecturi de simboluri, chipuri, spărturi industrializate şi mumificate ale realităţii, afirmaţie extrinsecă fără vedere extrinsecă.

Ele nu sunt zadarnice, căci au scop practic, dar nu lor se cuvine numele de inteligenţă".

Cum ajungem atunci la cunoaşterea reală?

Împrumutînd metoda de cunoaştere a misticei, Blondel cere cunoaşterii adevărate să depăşească discursivitatea, lumea conceptelor, a simbolurilor, a noţiunii, şi să se adîncească în noaptea neştiinţei spre a intui dincolo, adevărurile pe care inteligenţa le ascunde. *Cunoaşterea nu mai poate înainta decît subordonîndu-se iubirii.*

Obiecţia principală a tomiştilor împotriva unei astfel de poziţii este că compromite distincţia (scumpă lor) între teologia naturală şi cea revelată, între mistică şi filosofie şi face să irumpă adevărurile dumnezeieşti în cîmpul cunoaşterii speculative a universului. Prin aceasta se suprimă orice posibilitate de cunoaştere reală a lui Dumnezeu prin raţiune şi se compromit toate încercările raţionale de demonstrare a lui Dumnezeu printr-însa.

Conflictul acesta dintre natural şi supranatural, de asemenea nu ne interesează direct, pe noi răsăritenii. Căci Răsă-

ritul nu cunoaşte o atare distincţie categorică, şi nici nu s-a încurcat în controversele care decurg din ea privitoare la harul sfinţitor şi la harul nesfinţitor, sau la natura omenească care „abstract nu a fost coruptă prin păcat", dar care „în fapt", în fiecare om, „este coruptă". Controversa dintre jansenism şi molinism este o controversă caracteristică numai acelor care încearcă să deosebească ascuţit *firea de ce e de peste fire, ca şi cum* am putea face în chip firesc, cu mijloacele inteligenţei naturale, o astfel de distincţie...

Ea importă chiar mai puţin panenteismul nostru. Aceea ce ne interesează din această controversă este însă următorul fapt.

Tomiştii nu reproşează blondelienilor că admit o cale de cunoaştere transdiscursivă, care să le dea contactul viu cu Celălalt, contactul, adică prezenţa celuilalt în mine, în concretul său şi al meu. Am văzut că pentru ei înşişi cunoaşterea nu prinde decît abstract pe celălalt şi fără ca această priză să confere prezenţă reală a celuilalt în noi. Am mai văzut apoi că ei înşişi admit o viziune beatifică faţă către faţă, în raport cu care viziunea din concept nu e decît cunoaşterea din parte. Aceea ce se reproşează blondelienilor e că fac din cunoaşterea aceasta o *cale de cunoaştere firească,* sigură, atîrnînd de subiect şi-i dau ca temei (conaturalitatea) dintre om şi Dumnezeu, dorinţa asemănării după asemănare, în vreme ce tomiştii consideră această cale de cunoaştere ca o cale suprafirească, ca o uniune *peste fire* în Harul Dumnezeiesc, ca un dar de sus, la care omul nu poate ajunge prin propriile sale forţe.

E adevărat că, după cum am văzut, tomiştii nu sunt prea clari în acest punct, că şi ei recunosc că această *trecere se*

face prin Dragoste, dar adaugă ei, e vorba de dragostea în Duhul Sfînt.

Şi aci e totul. Căci una este dragostea de jos în sus: dragostea firească, oarbă, EROS şi alta este dragostea de sus, darul lui Dumnezeu, îndurarea lui de creatură, LOGOS.

CREŞTINUL ÎN LUMEA MODERNĂ

Trebuind să vă vorbesc în astă seară despre poziţia creştinului în faţa lumii moderne, mărturisesc oarecare sfială.

Conferinţa aceasta fiind a unei societăţi creştineşti, suntem cu toţii, numai între noi şi fiecare din Dumneavoastră e de presupus că ştie, ca şi mine, ce înseamnă a fi creştin.

Pe de o parte. Dar pe de alta, nefiind monah nici unul dintre noi, fiecare din cei care ne-am adunat aci, avem unele legături cu „veacul", adică cu lumea din afară, cu lumea mare a zilelor noastre.

Dacă lucrurile stau într-adevăr astfel, conferinţa de azi nu poate avea alt rost decît să vă vorbească de lucruri pe care dumneavostră le ştiţi ca şi mine şi, ca atare, rostul ei ar putea să pară fără rost.

Aci se iveşte piatra de încercare.

Fiecare din noi trăieşte - este drept - viaţa de azi. Şi fiecare îşi deapănă, singur, sau alături de alţii, firul vieţii

sale căreia îi zicem creştineşti. Însă nu fiecare se gîndeşte totdeauna la lucrurile ce stau dincolo de aceste vorbe: a fi creştin, a trăi în vremea de astăzi.

Se poate deci ca noi, care ne zicem din gură „creştini" să nu corespundem, prin ceea ce suntem într-adevăr, cu numele pe care ni-l dăm. Şi aceasta cu cele mai nevinovate intenţii şi chiar fără să băgăm de seamă.

Fiindcă aşa e făcută lumea, ca vorbele să însemne anumite lucruri; şi pentru că lucrurile se schimbă, însă vorbele rămîn, ne obişnuim a boteza cu aceleaşi nume lucruri care s-au prefăcut pe nesimţite în altele.

Lucrul este, de altfel, cunoscut.

Nu scrie oare în Sfînta Scriptură, la Evanghelia lui Matei, că în ziua de apoi, în care ni se va face judecata despre tot ce am făcut aci, în lume, mulţi vor veni şi vor zice: „Au Doamne, nu în numele Tău ne-am rugat, nu în numele Tău am scos draci, nu în numele Tău am făcut minuni?" Şi li se va răspunde: „Departe de mine blestemaţilor, căci nu vă cunosc pe voi! Căci nu cel ce-mi zice mie: Doamne! Doamne! Ci cel ce face voinţa Tatălui meu carele este în ceruri!"

Dar dacă, în ceea ce priveşte cuprinsul ideii de creştin e atîta îndoială, încît unii îşi pot închipui - chiar faţă de Dumnezeu - că sunt creştini, fără să fie; tot atîta îndoială este şi în privinţa înţelesului celuilalt termen al acestei convorbiri: viaţa modernă, viaţa din zilele noastre.

Dacă acestă viaţă o trăim cu toţii şi luăm parte, cu gîndul, cu vorba, cu fapta, sau chiar cu abţinerea noastră la răspunderea zămislirii ei, nu toţi ne-am gîndit îndeajuns (poate că unii nu ne-am gîndit deloc!) la ceea ce înseamnă această viaţă.

Aşa suntem noi făcuţi! Să făptuim fără a avea nevoie să cugetăm mai departe asupra rosturilor faptei noastre, decît pînă unde ne întîlnim cu un presupus consens aproximativ al părerii semenilor noştri.

S-ar putea deci să ne pomenim cu putinţa unei alunecări pe nesimţite a întregului nostru fel de viaţă, alunecare care poate să se facă astfel, încît ideea noastră generală despre viaţa de toate zilele să nu se mai potrivească cu ceea ce eram obişnuiţi să numim vremea modernă; tot aşa cum conţinutul adevărat al ideii de creştin s-a vădit nepotrivit cu ceea ce omul nostru de adineaori se credea, bătîndu-se înaintea lui Dumnezeu, cu pumnii în piept!

Şovăiala aceasta caracteristică s-a manifestat, de altfel, şi în felul în care s-a anunţat, de organizatori, titlul conferinţei de astăzi, care s-a schimbat pe rînd, din: „Creştinismul şi viaţa modernă" în „Un creştin în zilele noastre" apoi în „Creştinismul în zilele noastre" şi în sfîrşit iar: „Creştinul în lumea modernă", - trădînd astfel parcă bănuiala pe care vom căuta s-o adîncim, că termenul de „lumea modernă" nu se mai acoperă exact, ca întindere, cu termenul „vremea noastră"!

Dacă am făcut atîtea ocoluri înainte de a intra pieptiş în subiectul cuvîntării noastre de astăzi, a fost pentru a arăta că cu privire la lucrurile cu care suntem cei mai obişnuiţi, se pot vădi perspective la care să nu ne fi gîndit şi că deci, şi o convorbire despre „ce înseamnează a fi creştin în zilele de astăzi" mai are unele şanse să vă aducă, dacă nu unele lămuriri, cel puţin unele nedumeriri, unele deschideri de zare, perspective care, aruncate aci asupra lucrurilor care formează obiectul acestei discuţii, să fie prilejul unei mai mari adînciri în sinea fiecăruia, după ce veţi fi părăsit pragul acestei case. Şi aşa făcînd, ne

vom fi împlinit şi ceva din menirea însemnată creştinului de aceste săptămîni ale Triodului.

Planul acestei cercetări va fi foarte simplu:

A. Voi încerca într-o primă parte să lămuresc : Ce-nseamnă a fi creştin?

B. Într-o a doua parte voi cerceta conţinutul esenţial al ideii de lume modernă şi situaţia ei de azi.

C. Iar la sfîrşit voi pune faţă în faţă rezultatele primelor două momente ale cercetării, spre a desprinde concluziile ce se impun.

[I] Ce este un creştin?

Creştinismul e un concept general, care poate fi cuprins în mai multe feluri.

1. Exterior, adică din punct de vedere al întinderii conceptului, al lucrurilor care se cuprind în el, creştinismul ar cuprinde pe toţi aceia care, cu vreun titlu oarecare, se reclamă (de la), sau se referă la Iisus Hristos.

El ar cuprinde ca atare mai multe comunităţi sau indivizi, mai multe realizări spirituale obiective, cum sunt creaţiile culturale, sau arhitectonice, sau normele de purtare - cu conţinut şi orientare spirituală absolut deosebite, care n-ar avea comun decît faptul că se referă prin nume la un acelaşi pretins izvor de inspiraţie.

Pornind de la acest punct de vedere, încercarea de a lămuri ce-i creştinismul ar trebui să conste din determinarea caracterelor generale şi comune ale tutulor acestor elemente, adică din încercarea de a desprinde din ele un

minimum de realitate care să se potrivească tutulor. Acesta ar fi creştinismul.

Cei care au pornit pe această cale, din afară, la determinarea creştinismului, au fost însă nevoiţi să-şi mărturisească neputinţa de a ajunge la un rezultat.

Într-adevăr, în cele trei ramuri ale creştinismului: ortodoxie, catolicism, protestantism - cu nenumăratele lui secte care merg de la anglo-catolicism la studenţii de biblie, la Christian Science, sau la mişcarea oxfordiană - se deosebesc între ele atît de mult, încît încercarea de a defini ce le e comun ar face din creştinism un concept atît de abstract şi de general încît ar fi golit de orice conţinut prin care să-l putem deosebi de alte lucruri.

Mai mult decît atît, pornind de la un astfel de punct de vedere, n-am putea nici măcar să definim creştinismul, drept ceea ce ni se pare nouă a fi esenţial : adică o formă de viaţă religioasă. Şi aceasta pentru că pentru unele din aceste orientări creştinismul nu e decît o morală menită să organizeze viaţa omului pe pămînt, fără nici o implicaţie divină; iar pentru altele nu e nici măcar atît, ci numai o terapeutică morală, ceva aşa cum ar fi psihanaliza.

Dacă pornim deci să definim creştinismul de la precipitatele lui istorice şi să căutăm în formă de cultură, sau de civilizaţie precis determinată, riscăm să-l golim de caracterul care nouă ni se pare esenţial, care e acela de-a fi un soi de viaţă, şi anume de viaţă religioasă.

Trebuie deci neapărat să căutăm alt drum şi să încercăm să-l cuprindem dinăuntru, pornind de la realitatea maximă pe care o îmbracă această idee pentru noi.

2. Urmînd indicaţia că nu toţi cei ce-şi zic creştini sunt creştini într-adevăr, pe care am desprins-o chiar din cuvintele Domnului Hristos - nu vom considera creştini pe

toţi aceia care se referă într-un fel oarecare la Hristos şi la învăţătura lui, ci numai pe aceia care mărturisesc ca apostolul pe care Hristos îl întreba :

- „Cine zice lumea că sunt?"

Şi care răspundea : „Unii zic că eşti profetul Ilie, alţii că eşti Ioan."

- „Dar voi, cine ziceţi că sunt?"

Şi care răspundea : „Tu eşti Hristos, fiul Dumnezeului celui viu!" Pentru că numai acestuia Hristos îi răspunde : „Ferice de tine, Petre, că nu a vorbit glasul tău, ci duhul Tatălui a grăit în tine."

Creştinismul e deci - pentru noi - religia lui Iisus Hristos, adică religia Fiului lui Dumnezeu una din Tatăl întrupat de la Duhul Sfînt, şi răstignit pentru mîntuirea noastră în zilele lui Pilat din Pont, Dumnezeu destăinuit nouă nu numai prin textul Sfintei Scripturi, dar şi prin tradiţia vie, necurmată, păstrată în comunitatea Bisericii care ne-a transmis nu numai textul Scripturii, dar şi înţelesul ei, neschimbat, de la Hristos şi pînă astăzi, comunitate care se continuă pînă la noi în chip tainic prin împărtăşirea noastră a celor vii şi a celor morţi cu fiinţa însăşi a Domnului Hristos întrupat în viaţa tainică a Bisericii

Astfel înţeles, creştinismul e un fel de a trăi religios, adică trăirea unei legături a omului cu Dumnezeu, care se vădeşte într-un anumit simţămînt, în anumite dogme, într-un anumit rit şi într-o anumită purtare - care toate se înţeleg ca aspecte nedespărţite, ca expresii spirituale şi obiective ale unui aceluiaşi conţinut trăit de viaţa tainică, în comunitatea celor care participă la această viaţă.

Creştinismul astfel înţeles e în primul rînd o religie, adică o trăire a legăturii omului cu ceva sau Cineva care-l depăşeşte, un act orientat în afara omului care se istoveşte

în această legătură. Dacă, pe lîngă aceasta, creştinismul mai e un fel de a gîndi, un fel de a te purta în veac, un fel de a închipui şi de a înfăţişa lucrurile, acestea nu sunt decît expresii ale acestui mod iniţial de a trăi şi libertatea lor faţă de această viaţă se poate vădi necurmat prin minunatul cuvînt prin care fericitul Augustin rezuma morala creştină : Iubeşte pe Dumnezeu şi fă ce vrei!

Asta nu înseamnă că omul poate face într-adevăr orice, ci numai că dacă va căuta mai întîi împărăţia lui Dumnezeu, tot restul i se va adăuga pe deasupra, va decurge firesc din aceasta.

Termenii acestui act central sunt :

1. De o parte, Acela spre care tinde această viaţă, Acela cu care ne întîlnim şi care se înfăţişează în această trăire înaintea celui ce trăieşte, pentru că viaţa aceasta se înfăţişează ca izvorînd de la El, şi cuprinzînd sufletul nostru : Cel aşezat deasupra şi dincolo de noi, în chip absolut, dar care se apleacă asupra noastră.

2. De ceastălaltă parte suntem noi, totalitatea celor deschişi la arătarea Celuilalt, totalitatea celor ce ne împărtăşim din această destăinuire.

De o parte, fiinţa aceasta ne apare nesfîrşită, covîrşitoare, dincolo de tot ce putem închipui, stîrneşte un fel de sentiment de teamă sacră, ca-n preajma alunecării într-un abis; de altă parte, fiinţa aceasta ni se dezvăluie intim legată de existenţa vieţii noastre sufleteşti şi o recunoaştem în fiinţa concretă, reală, a personalităţii istorice a lui Iisus Hristos.

De o parte, prin urmare, un sentiment de transcendenţă absolută, divină a lui Dumnezeu; a cărui lipsă zădărniceşte cumplit, goleşte de sens, orice trăire lipsită de

contact cu ea, făcînd din lume un imens pustiu de sare şi de cenuşă.

De altă parte, sentimentul că Fiinţa aceasta transcendentă pătrunde prin Iisus Hristos în lume, în istorie, în timp şi transfigurează toate lucrurile acestei lumi şi acestei vieţi şi le ridică la măsura fiinţei lor adevărate.

Creştinismul astfel înţeles nu-i un act magic, prin care captăm, cu ajutorul unui gest, a unui dispozitiv, o putere necunoscută, eficace, care ne depăşeşte; dar pe care o întrebuinţăm în folosul nostru, ca să ne facem poftele; ci o întîlnire a sufletului omenesc cu o prezenţă absolut autotputernică, pretutindenea de faţă, ştiutoare şi lucrătoare, de care ne simţim atîrnaţi ca făptura de creator, a cărui fiinţă e pentru noi normă, lege de purtare, fiindcă în ea recunoaştem nu numai realizarea deplină a fiinţei noastre la statul maxim spre care putem năzui; dar şi deplinătatea tutulor perfecţiunilor pe care ni le putem închipui în vreun fel oarecare.

În această prezenţă covîrşitoare, toate lucrurile îşi află izvorul, susţinerea şi bucuria, pe ea o regăsim în fiecare împlinire şi fără ea toate lucrurile ne apar ca un Ecleziast, ciuntite şi fără rost, goale şi ameninţate de risipa în nefiinţă. În ea găsim refugiu împotriva acelui sentiment ciudat că totul e fugar şi labil, că totul e sortit pierzaniei şi destrămării, care nicicînd nu cuprinde sufletul omului mai trist decît cînd se află în faţa unui lucru bun, a unui lucru frumos, a unui lucru valabil, în preajma căruia ai vrea să opreşti timpul în loc, să nu se mai isprăvească; dar despre care ştii că va lipsi : prin neputinţa ta de a păstra frăgezimea lăuntrică, prin tocirea simţirii, prin tocirea vieţii sau prin moartea în care se duc toate lucrurile.

Doamnelor şi Domnilor,

Cei vechi cunoscuseră şi ei sentimentul acesta tulburător al existenţei Zeului transcendent, puternic, care venea să tulbure prin gelozia lui, prin pofta lui, prin iubirea lui protectoare viaţa muritorilor de rînd.

Şi grecul cunoscuse, obsedant, gîndul pârvanic din închinarea către Clio : „Ci moare marmura de rănile vremii şi moare şi înţelesul ei, de neînţelegerea oamenilor."

Dar Dumnezeii lor erau fiinţe capricioase care alunecau în lumile interstelare, al căror sens nu era legat decît întîmplător de viaţa omului; iar sentimentul risipirei lucrurilor în moarte era fără leac.

E adevărat că religiile misterice aduceau omului sentimentul unei alte vieţi căreia i-ar fi destinat şi despre care aflau o prefigurare în participarea exaltată la ceremoniile rituale.

E adevărat că şi grecii închipuiseră o lume a umbrelor, în care lucrurile trecătoare se regăseau pe tărîmul celălalt.

E adevărat că şi budismul închipuise o salvare.

Dar, în nici unul din acestea, omul nu năzuia, nu spera la salvarea absolută a existenţei lui precare, o transfigurare şi o înveşnicire a individualului, ca atare.

Salvarea budismului era o desfacere absolută de orice legătură de aci, de orice participare şi resemnarea stoicului nu era decît o renunţare.

Exaltarea misterică era numai o prefigurare trecătoare a altei vieţi; iar mîntuirea prin cunoaştere salva numai generalul neinteresant al lucrurilor, lăsînd individualul să se piardă. Hadesul, pe de altă parte, nu era decît umbra unei umbre.

Pentru creştin însă, legătura cu Dumnezeu înseamnă salvare. Nu a generalului, care nu are nevoie de salvare. Ci a insului pieritor. Fiul omului a venit să mîntuiască ceea ce e pierdut.

Toată viaţa lui nu are sens decît în funcţie de această transfigurare a existenţei în Dumnezeu. Omul e pe pămînt prin voinţa lui Dumnezeu, creat pentru această transfigurare. Viaţa lui e o mare aventură a dragostei lui Dumnezeu, care se vrea iubit de o făptură liberă, căreia pentru aceasta i-a dat putinţa să se piardă. Şi care pentru a-l răscumpăra s-a jertfit pe sine însuşi pentru mîntuirea lumii.

Dacă pe planul central al experienţei creştine stă dragostea lui Dumnezeu pentru făptură, pe planul uman stă iubirea de aproape a omului.

Aproapele acesta nu e însă cel care ne va sta lumeşte mai aproape, nu e cel care ne e cel mai drag. Şi nici cel din urmă om, acela cu care n-am mai avea nimic de împărţit, cum ar vrea unii. Aproapele e semenul nostru care suferă şi în care ne regăsim un tovarăş de suferinţă. De el nu ne leagă un act, un sentiment imaginar şi filantropic, de condescendenţă, ci mai mult sentimentul că nu putem fi fericiţi noi înşine, cînd alţii suferă alăturea de noi. Sentimentul că suntem părtaşi durerii universale care suspină după mîntuire, că suntem părtaşi ai nădejdii lui de mai bine.

Iubirea de aproape în creştinism nu e primară, ci derivată din iubirea lui Dumnezeu. Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din tot cugetul tău şi din toată inima ta, iar pe aproapele tău ca pe tine însuţi. Cum însă eu însumi nu-mi sunt obiect de iubire ideal, ci numai Dumnezeu,

iubirea de aproape e conştiinţa că omul care suferă e făptura lui Dumnezeu care nu e făcută pentru asta.

A iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi înseamnă deci să simţi că eşti legat de el prin solidaritatea de suferinţă, prin comunitatea de soartă în păcat şi că la bine şi la rău nu există, în fond, mîntuire numai pentru mine singur, ci numai mîntuirea lumii întregi.

Acesta e sensul creştinismului aşa cum îl trăieşte Biserica lui Hristos.

Lumea de aci, ceea ce vom numi „ veacul" are faţă de această Biserică o poziţie ciudată. Biserica e cuprinsă în veac şi totuşi veacul nu o cuprinde toată pentru că ea e deschiderea lui către ceva care-l depăşeşte.

Poziţia creştinismului faţă de veac e antitetică şi paradoxală : „împărăţia mea nu este din lumea aceasta" spunea Hristos lui Pilat; „căci altfel n-ar veni îngerii mei să mă apere".

Dar norodului adunat să-l asculte Hristos îi destăinuie: „ Iată, împărăţia mea este în mijlocul vostru."

Cum e această împărăţie care e în acelaşi timp în mijlocul nostru şi care nu este totuşi din lumea aceasta, Hristos n-o spune decît in parabole, în ghicitură. Unirea aceasta a cerului cu pămîntul înfăptuită prin întrupare, o ghicim, mai mult decît o putem cuprinde cu mintea.

O ghicim mai bine, dacă ne gîndim la tîlcul învăţăturii lui Hristos care e o evanghelie, adică un răvaş de bucurie către toţi cei ce suferă, către toţi cei lipsiţi de Dumnezeu, de plinătate: cei săraci cu duhul, cei ce plîng, cei însetaţi de dreptate, cei milostivi, cei curaţi cu inima, cei ce fac pace sau sunt prigoniţi pentru dreptate.

Căci ei şi-au aflat mîngîiere la Dumnezeu, care a trimis pe Fiul său. Şi iată : orbii văd, surzii aud şi împărăţia lui Dumnezeu e vestită săracilor.

Întruparea lui Dumnezeu mu înseamnă însă pentru creştini sfîrşitul mîntuirii ci abia începutul ei. „ Veacul" sau „timpul în care trăim" nu mai e pentru creştini o vale a plîngerii dar nici rai, ci locul spiritual al mîntuirii, scena acestei mari drame a salvării ori pierderii noastre. Ceea ce aşteaptă creştinul în veac este îndumnezeirea lumii.

Mîntuirea aceasta nu e un proces insidios, ceva care vine peste noi fără să băgăm de seamă; ci este o lucrare puternică, o realitate care desparte existenţa creştinului în lume ca o sabie de foc. Puterile lumii acesteia se adună să întîrzie mîntuirea şi creştinul trebuie să dobîndească împotriva lor cununa de biruinţă. Ce altceva spune parabola semănătorului cu sămînţa căzută pe drum sau între spini, care nu ajunge să rodească? Sau parabola neghinelor, care arată că binele de rău nu se pot separa definitiv în veacul de aci. Şi ce este „războiul nevăzut" decît lupta pe care o dă creştinul în sufletul său pentru biruirea lui Dumnezeu în lume?

Drama existenţei creştinului în veac este drama libertăţii sale de a se pierde. Pe ea Hristos ne arată a o birui cu forţa. De aceea îngerii lui nu intervin în pretoriul lui Pilat, ci-l lasă pe acesta să facă judecata lumii.

Căci trebuie ca Fiul omului să se răstignească pentru ca biserica lui să izbîndească împotriva iadului.

*

* *

Toate aceste realităţi fac din creştinism o religie cu un puternic sentiment al aşteptării sfîrşitului. Acestă aşteptare caracterizează poziţia fundamentală a creştinului în veac.

Oricît ar fi de ancorat în lumea de aci, în aparenţă, creştinul e un om cu un picior deja în afara acestei lumi. Lumea aceasta văzută, lumea de aci, nu e lumea lui adevărată. Ci lumea lui e dincolo de aceasta.

Iar aci, creştinul e la vreme de încercare, căci de cînd omul a auzit cuvîntul Domnului, Dracul a dobîndit puterea să-l întoarcă de la Dumnezeu.

Acesta şi nu altul e sensul vieţii de aci pentru creştin.

*

* *

Doamnelor şi Domnilor, lucrurile acestea le ştim cu toţii.

Le-am ştiut mai bine zis, pentru că mulţi din vremea catehismului le-au uitat. Şi nu s-au gîndit să le dea un sens imediat, legat de făptuirea omului de fiecare clipă. Creştinismul lor a fost o haină sărbătorească pentru zile mari, ceva separat de strădania lor din viaţă.

Dacă le reamintim e pentru că, faţă de ele, şi din ele, vom încerca să înfiripăm celălalt termen al convorbirii noastre de azi: lumea modernă.

[II] Conţinutul ideii de lume creştină

Prin lume modernă se pot înţelege două lucruri:

1. „Modern" înseamnă, în sens general, orice lucru actual, nou, generalizat în gustul public, orice lucru viu, la modă.

Cum zicea un dascăl al meu, în acest sens „modern" este orişice lucru care poate fi prezentat cu cartea de vizită de moment a istoriei.

2. Cuvîntul „ modern" mai are însă şi alt sens, precum ştiţi. El înseamnă, în istorie, perioada de timp cuprinsă între pacea westfalică din 1648 şi războiul cel mare din 1914-1919,

adică aproximativ ultimele trei veacuri de istorie, corespunzînd dezvoltării naționale a orînduirilor statale.

Privită însă în rădăcinile ei, vremea modernă se urcă și mai departe. Renașterea și Reforma se integrează aceleiași mișcări și lumea modernă ar începe la căderea Constantinopolului și descoperirea cam în același timp a Americii (1452-1457), la jumătatea secolului al XV-lea. Unii au căutat rădăcini și mai adînci, pînă la veacul al XII-lea și al XIII-lea. Fapt e că Dante sau Toma din Aquin, la adăpostul cărora unii au încercat să ridice un steag „antimodern", se vădesc ei înșiși precursori ai modernismului în plin secol al XIII-lea.

Dacă privim cu băgare de seamă, vedem că cele două sensuri nu se suprapun întocmai.

Ce e însă în esență viața modernă și care sunt caracterele ei?

Viața modernă nu e numai o perioadă de timp; ci o structură spirituală, istorică; adică un fel de a trăi și de a înțelege și prețui viața caracteristic unei anumite epoci.

Care sunt caracterele ei? Și ce poate fi constant într-o epocă care merge de la cucerirea Constantinopolului pînă în zilele noastre?

Nu s-a schimbat în acest timp și mentalitate, și cunoștințe, și îndeletniciri, și port, și obiceiuri? Nu cuprinde o atît de mare tăietură de timp atîtea țări și oameni diferiți, încît o generalizare să nu mai fie posibilă?

Mărturisim că lucrul pare adevărat. În acest domeniu de cercetări, toate lucrurile ce se spun trebuiesc primite cum grano salis. Totuși, nu e imposibil de încercat o atare viziune de ansamblu, firește cu toate riscurile de a ne găsi în fața unei construcții simplificatoare, mai mult cu rol de

a pune ordine în gînduri, decît de a reprezenta în întregul ei realitatea istorică.

Lumea modernă se naşte dintr-o mare nădejde înşelată. Decepţia creştinităţii apusene, amăgită de interpretarea literală a textului, care aşteptase în zadar sfîrşitul apropiat al lumii în jurul anului 1000.

Cruciadele, care fuseseră roada istorică a acestei aşteptări, se irosiseră în zadar în rivalităţi terestre. Hristos nu venise pe norii cerului să răsplătească ostaşii care se jertfiseră zadarnic pentru cucerirea Sfîntului Mormînt. Şi ca pedeapsă pentru aceste rivalităţi, şi poate şi pentru îndeletnicirile negustoreşti instalate la umbra corăbiilor cruciate - păgînul cucerise cetatea lui Constantin şi - pe ruinele averilor confiscate templierilor - regii Apusului se ridicaseră veleitari şi laic, împotriva puterii papale, sprijiniţi pe comunitatea de soartă al cărei simbol începea să devină pentru naţiunea lor.

Veacul de mijloc n-a fost, cum se spune de obicei, o epocă de întuneric. Ostenitorii istoriei lui au izbutit să risipească prejudecăţile pe care secolul al XVI-lea şi al XVIII-lea le acumulaseră împotriva lui şi să ne convingă că e o epocă în care au înflorit catedralele de piatră ale artei gotice şi catedralele de gînd ale Summelor scolastice constituie unul din momentele cele mai de seamă ale dezvoltării omenirii.

Evul mediu a fost însă o epocă tare, neînduplecată. Rămîi uimit, cînd citeşti scrisoriile lui Abélard sau romanele din ciclul regelui Artur, văzînd cum această epocă a putut îmbina tăria virtuţii şi asprimea gîndului cu o aşa de mare înfierare a simţirii.

E, desigur, pentru că toată epoca a fost dominată de o flacără uriaşă de credinţă, de aşteptare înfrigura-

tă, de un vis. Omul veacului de mijloc trăia în lumea de aci, şi uneori cu patimă. Dar omul acesta era *creştin* şi, de aceea, în cel mai destrăbălat desfrîu, un François Villon păstrează atît de treaz sentimentul precarităţii vieţii pămînteşti şi conştiinţa că aparţine altei lumi, încît gemetele tîlharului seamănă, dar nu seamănă, sunt adevărate rugăciuni.

Această aşteptare înfrigurată a sfîrşitului sfîrşeşte însă prin a se irosi şi cucerirea Bizanţului de către turci îi dă lovitura de graţie.

Se cunosc însă reacţiile aşteptărilor înşelate.

Încordarea dezarticulată, dă drumul tutulor puterilor înfrînate, într-un tumult de porniri.

Pofta stăpînită se dezlănţuie într-o *sete* nemăsurată, rabelaisiană, de existenţă simţită, concretă, trăită direct. Speranţele amînate se cer satisfăcute degrabă. Cugetul, cumpănit în văzduhurile lui proprii, îşi pierde puterea de pătrundere a existentului ca atare. Şi el aleargă cu Occam şi Roger Bacon, apoi cu Gassendi şi cu celălalt Bacon, după existenţa care se poate vedea şi pipăi.

S-a vorbit de o „revoltă a sclavilor". Ar trebui vorbit mai exact cu Luther de o voinţă argheziană de a pipăi şi de a urla: „Este !"

În sfîrşit, fapta omenească descentrată din axul vrerii divinului se rabate asupra *aventurii pentru rezultat util.* E vremea marilor navigatori, a marilor cuceritori de imperii de peste mare. Nevoia lumii de „dincolo" ia acum forme concrete.

Capitalismul se va naşte din faptele lor şi-i va păstra peceţile trupeşti şi sufleteşti.

Veacul al XVIII-lea nu va fi decît perioada scolastică a vremilor moderne şi revoluţia franceză rodul ei în pîrg. Iar prin reflexul acesteia, talazurile vor ajunge pînă la noi, de-a lungul secolului al XIX-lea, al romantismului şi al maşinii.

Două caractere generale are această lume modernă : unul *teoretic*, altul *practic*:

Caracterul său teoretic este vedenia universului sfărîmat, scoaterea lui din mîna lui Dumnezeu. Caracterul său practic este îndumnezeirea omului. Caracterul teoretic am spus e spargerea lumii lui Dumnezeu, dezarticularea ei din boltele cerului ptolemaic şi substituirea concepţiei naturaliste, în locul concepţiei teologice a existenţei. Omul, care pîn-atunci păstra sentimentul că face parte dintr-o lume închisă, organică, ierarhizată, dominată de relaţiile intenţionale ale legăturii lui cu Dumnezeu, pierde sensul totalităţii existenţei; se simte dintr-o dată fiu al haosului, aruncat într-o lume pierdută undeva în universul nesfîrşit, încercînd cu disperare să descopere - în lipsa providenţei - măcar permanenţa unei legi. Cugetul descumpănit şi care a pierdut încrederea în priza directă a intelectului asupra unei lumi pe care îşi închipuie c-o fabrică din el însuşi lasă un sentiment de goliciune a abstracţiei, ale cărui roade sunt: căderea în concret, setea de experienţă, adaptarea omului la trăirea fragmentară.Omul pierde astfel şi sentimentul transcendenţei; ideea că e pe pămînt pentru un sens care depăşeşte viaţa lui precară de aci; omul se adaptează imanenţei. Şi-n locul luptei spre a nemuri, omul îşi organizează efortul tehnic în vederea realizării fericirii lui terestre, substituind astfel vedenii transfigurătoare a mîntuirii prin harul izvorît din întrupare, mîntuirea de jos în sus a omului prin efort

propriu, de dominare a naturii, prin cultură. Acesta e caracterul practic.

Consecinţele unei atare răsturnări sunt trei:

1. La omul modern, acţiunea capătă un primat asupra contemplaţiei, „Homo faber" triumfă asupra lui *„homo sapiens"*.

Nu în zadar substituie Faustul lui Goethe, mărturisirii creştineşti despre întîietatea Logosului, a Cuvîntului, mărturisirea modernă: *„Am Anfang war die Tat"*. La început era: Fapta!

Ceea ce constituie trăsătura esenţială a omului modern este spiritul acesta de iscoadă, acest duh neastîmpărat şi nesăturat de a şti pentru a putea, cartesianul sau leonardescul „ingenius".

Prin el, omul se substituie Dumnezeirii în centrul universului moral şi strădania lui devine pretenţie de a se mîntui prin sine însuşi stăpînind natura.

2. A doua consecinţă, cu origini mai vechi, este spargerea comunităţii spirituale şi prefacerea ei în societate atomistă, în asociaţie voluntară de interese limitate, cu toate urmările ei.

În fond, lucrurile izvorăsc aci de mai departe, din clipa în care catolicismul opune, în comunitatea de dragoste a Bisericii, autoritatea externă, temporală, libertăţii spirituale.

Rădăcina acestei spărturi este aceeaşi cu cea care a provocat prăbuşirea evului mediu: nerăbdarea de sfîrşit! Voinţa de a grăbi împlinirea timpurilor. Amestecul omului, cu planurile lui, în lucrarea lui Dumnezeu.

Efectele acestei spărturi? Organizarea societăţii omeneşti ca juxtapunere de individualităţi distincte.

Fiecare din ele e un univers închis. Comunitatea indivizilor nu mai are realitate nici substanţe unitare, ci e numai un ansamblu de *relaţii* interindividuale. Fiecare rămîne *străin* de ceilalţi, dar se poate *întîlni* cu ceilalţi pentru conlucrare. Ceea ce e unuia scop, poate fi altuia mijloc. Unul poate folosi pe celălalt. Totul devine astfel mijlocire, negoţ şi instrument. Nu mai e scop absolut. Etica devine economie. Şi mijlocul prin excelenţă, mijlocul în sine, sensul instrumental în care se concretizează toate aceste relaţii posibile e banul. El e puterea care uneşte, care leagă întîlnirea unui om cu altul şi conlucrarea lor. Lucrul merge pînă la limitele extreme ale americanismului modern, în care valoarea religioasă a pastorilor e apreciată, în uzine, după sporul producţiei din săptămînile care urmează predicilor lor!

3. A treia consecinţă, izvorăşte din întîlnirea celei dintîi cu cea de-a doua.

Omul setos de existenţă concretă şi dispunînd de putere ca mijloc de a o dobîndi, însă lipsit de vedenia unei ierarhii stabile de valori deosebite de propria lui făptuire şi care să se impună acesteia, se risipeşte în faptă spre a dobîndi puterea şi sfîrşeşte prin a se robi cu totul ei, pierzînd astfel putinţa de a se mai bucura de existenţa posedată: „îngerul învîrte piatra de moară".

Am descris aci în linii mari o dramă pe care o putem regăsi în orice existenţă „ modernă". Dacă unii dintre noi îi scapă, parţial, e poate pentru că lumea noastră românească nu e decît de prea puţin timp în curs de *modernizare,* nu adică încă *cu totul modernă,* şi apoi pentru că lumea românească devine modernă într-o vreme în care lumea modernă ea însăşi dă *semne de istovire lăuntrică.*

Că omul modern a reuşit în felul lui?

Că dominaţia lui se-ntinde asupra aerului şi pămîntului, şi adîncului apelor? Că ochiul lui, ajutat de telescoape, numără miliardele de stele ale cerului atingîndu-le chiar cu cealaltă parte a bolţii înstelate; sau că, artilerist al infinitului mic, desface stihiile şi împlineşte idealurile alchimiştilor căutători ai pietrei filosofale? Că spaţiul dintre viu şi mort se micşorează ne-ncetat, că iscodirile lui isteţe lipesc nasuri, ochi, ficaţi, învie inimile care nu mai bat şi prelungesc ani întregi funcţionarea plămînilor paralizaţi, cu aparate?

Cine ar putea-o tăgădui?

Dar că prin aceasta omul şi-a aflat un nou echilibru spiritual, o poziţie armonică, un rost în univers, cine ar putea să o afirme? Răsunătoarelor lui triumfuri din afară, le răspund - cum am mai spus - amarele lui prăbuşiri lăuntrice.

Aceleaşi laboratoare care cultivă vaccinuri binefăcătoare destinate să cruţe mii de vieţi sunt puse în slujba puterilor drăceşti ale distrugerii în căutarea armelor de război microbian.

Mintea care se apropie de posibilităţile de transmutaţie e preocupată de aflarea razei ucigătoare, a gazelor care ard şi de prezenţa cărora să nu-ţi dai seama decît cînd nu mai e nimic de făcut, de mijloace de a arunca cît mai mult fier ucigător, cît mai departe, mijloace de a folosi apa, aerul, lumina, vînturile, focul şi chiar trupurile omeneşti sacrificate, pentru a distruge om pe om.

Uzurile care au dat omului stăpînirea icariană aruncîndu-l în aer cu 200 metri pe secundă nu a adus oare omenirii şi teroarea căderii - şi nu numai peste taberi - a păsărilor Stymphaliene?

Şi nu e ciudat că omenirea aceasta „modernă", care îşi zice „creştină", dumneavoastră, eu, am ajuns să putem gîndi cu vis şi cu sînge rece, ba chiar să facem planuri, de aşa îndeletniciri, şi că exercitarea întrebuinţării acestor mijloace a devenit peste tot nu numai o datorie, ci principala datorie a ceasului de faţă, în toată omenirea, poate cu excepţia zuluşilor!

Ce dovadă mai evidentă de vedenie fragmentară, spartă, de lipsa de viziune a întregului, decît aceste lucrări?

Nu, propăşirea tehnică nu e dătătoare de seamă de schimbările omului lăuntric.

Schimbarea în sens demiurgic a omului lăuntric, a ce ştie şi a ce poate, determină progresul lui tehnic, pentru că-i liberează posibilităţile. Şi vechea Alexandrie a cunoscut maşina cu vapori, însă fiindcă omul alexandrin era alt om, iscodirea lui nu era socotită decît ca o iscodire năstruşnică.

Abia dacă progresele acestea tehnice schimbă aspectul concret al lucrurilor. Funcţional însă omul de azi, ca şi omul de la începutul timpurilor moderne, ca şi Adam, e ameninţat *în primul rînd de propriul lui succes.*

Victoria aceasta este germenul tutulor rătăcirilor care fac pe om neom în măsura-n care-l împing să se îndumnezeiască.

Tabla valorilor morale ale omului modern, care a pierdut viziunea *altei* vieţi, căreia-i era menit, e însă răsturnarea totală a făgăduielii de bucurie-n suferinţă şi de răsplată în Slavă, pe care Predica de pe munte le aducea acum două mii de ani: sărăciei, blîndeţii, inimii curate, duhului împăciuitor, milostivirii, setii de dreptate şi prigoanei suferite pentru ea.

Fericiţi cei *îndestulaţi* - răspunde veacul acesta lui Hristos -, că a acelora e împărăţia acestei lumi şi alta nu e.

Fericiţi cei *tari*, că aceia vor stăpîni pămîntul.

Fericiţi cei *cumpliţi şi neîndurători*, că aceia nu se vor teme de nimeni.

Fericiţi cei ce *rîd şi se bucură*, că aceia de nimic nu au nevoie.

Fericiţi cei *îndrăzneţi*, că aceia vor avea parte de praznic.

Fericiţi *semănătorii de vînt*, că aceia se vor chema fiii furtunii.

Fericiţi cei *iscusiţi*, că aceia vor afla taina multor lucruri.

Fericiţi veţi fi, cînd vă vor slăvi şi vă vor tămîia, minţind pentru voi, căci v-aţi aflat plata acum, pe pămînt, şi mîine de voi cine o să-şi mai aducă aminte!

Bogăţia, ideal suprem al omului ahtiat să smulgă vieţii cît mai multă şi cît mai intensă bucurie pămîntească, în scurtul răgaz îngăduit omului pentru asta.

Puterea, care e mijlocul de a dobîndi bogăţia.

Iscusinţa, gîlceava, bănuiala, ne-ndurarea, lauda de sine, care sunt sculele cu care dobîndeşti puterea şi cu care o ţii atunci cînd ai dobîndit-o, *alcătuiesc valorile esenţiale ale codului moral modern*, chiar atunci cînd ipocrizia le drapează-n altele, aparent potrivnice.

Ele izvorăsc direct din mentalitatea demiurgică pe care am înfăţişat-o şi sunt *roadele spirituale* ale prăbuşirii lăuntrice *ale unui om care a pierdut* odată cu *sentimentul transcen-*

denţei şi adevărata lui idee despre sine, aceea că era chemat la viaţă pentru alte minuni decît aceea de a se robi căutării hranelor pămîntului.

Rezumînd ceea ce nu este creştin în felul de a fi al lumii moderne, voi spune că e în primul rînd această îndumnezeire a omului şi acest amestec al lui în lucrarea Dumnezeiască a mîntuirii.

1. Pierderea sentimentului transcendenţei lasă pe om în lume singur şi fără sens şi introduce anarhia în înţelegerea lumii.

2. Pierderea sensului întrupării răpeşte omului aşteptarea sfîrşitului, îl desface din rostul lui şi-i orientează făptuirea asupra îmbunătăţirii vieţii de aci.

În locul transfigurării lucrurilor în Dumnezeu, el aşteaptă mîntuirea prin cultură şi înlăturarea suferinţei.

Aceea ce creştinul aşteaptă de la Apocalips: cer nou şi pămînt nou, în care Dumnezeu va şterge orice durere şi întristare şi lacrimi şi moarte nu va mai fi mult, căci toate cele dintîi vor fi fost - omul de astăzi le aşteaptă de acum, de aci, grabnic, de la fapta lui.

Ceea ce pierde prin aceasta lumea modernă este înţelegerea sensului real al suferinţei. În lumea omului modern, durerea nu are loc. Toată strădania lui e să o înlăture şi dacă - dintr-o întîmplare nu reuşeşte - el nu se poate potrivi cu ea. Nu-i poate afla rost. Ci moare lăuntric, deznădăjduieşte, sau se-ndrăceşte.

Înţelegem acum rostul fericirilor pămîntului şi setea omului, care-şi ştie zilele numărate, pe-o planetă pierdută în puzderia materiei născută fără rost. El a ajuns să aibă *conştiinţa existenţei sale proprii* şi a valorii ei fără preţ, şi pe

această luptă s-o înveşnicească cu patima deznădăjduită a celui fără apărare, a cărui *moarte de tot* nu e decît amînată.

III Alunecarea vremilor moderne: vremea modernă şi vremea actuală

Ideea de *lume modernă,* aşa cum am lămurit-o pînă acum, se mai potriveşte oare în totul împrejurărilor de azi?

Putem noi spune că vremea în care trăim mai are toate caracterele sub care am încercat să înfăţişăm lumea modernă?

Am arătat la-nceputul acestei conferinţe, şi e locul să adîncim acum, părerea că vremea în care trăim nu se mai acoperă exact cu ideea de viaţă modernă.

Lucrul acesta poate să pară multora, în special din cei născuţi înaintea războiului de acum 25 de ani, greu de deosebit.

Dacă cineva ar întocmi o tablă a valorilor morale în circulaţie acum un sfert de veac şi i-ar opune o tablă a valorilor în circulaţie actuală, ar rămîne înmărmurit să constate deosebirea fundamentală de orientare a majorităţii spiritelor.

Ne găsim aşadar, în mijlocul vieţii din zilele noastre, în faţa altui climat spiritual decît al evului modern.

La prefacerea lui au contribuit desigur împrejurările. Am contribuit *poate* şi noi fără să vrem.

Care e caracteristica acestor *vremi actuale* ieşite din prefacerea evului modern şi ce probleme pune creştinului această vreme?

Ne apropiem de problemă cu sentimentul că are mult mai multă însemnătate decît problema pusă pînă aci; dar

şi cu sentimentul că lucrurile sunt mult mai greu de lămurit.

Pentru că în primul caz era vorba de un fapt petrecut, împlinit, istoric. Pe cînd aci e vorba de fapte care se petrec, de lucruri care ne domină.

Să încercăm totuşi să ne smulgem din val şi să dominăm perspectiva acestor schimbări, judecînd după direcţia diferitelor alunecări de straturi.

Vremea actuală păstrează, cred, din vremea modernă care a precedat-o, două lucruri:

1. Setea *de concret, de posesie maximă, sensibilă* a *existenţei.*

2. *Tentaţia demiurgică, întîietatea faptei.*

3. Ea se deosebeşte însă de vremea care-o precede prin *intensitatea aspiraţiei ei totalitare.*

Aceea ce pretinde evul nou ca depăşit, din viziunea lumii moderne dinainte, este caracterul spart al existenţei, pretenţia lui de a reface aci pe pămînt unitatea societăţii pe care individualismul democrat o risipise într-un număr imens de individualităţi aritmetice.

Vremea de acum este deci tot o *epocă în care omul* îşi caută *mîntuirea pe pămînt* şi tot o *epocă în care omul îşi caută mînţuirea prin faptă.*

Sub raportul acestor idei, încadrarea omului în univers rămîne o *încadrare modernă.*

Din punct de vedere al înţelegerii vieţii sociale, însă, structura lumii de azi a alunecat de la poziţia vechiului individualism, la o altă înţelegere.

Obiectul acestei discuţii nu este problema sociologică a structurii lumii de azi. Şi de aceea, nu voi arăta decît sumar *cum s-a ivit în chip firesc această alunecare* şi de ce

tinde să cuprindă şi pe *aceia care îşi dau seama* de schimbare şi luptă *pentru înlăturarea ei.*

Schematic, dialectica acestei prefaceri e simplă. Din momentul în care *posesia* bunurilor pămîntului devine idealul omului modern şi *puterea* mijlocul de a obţine această posesie, cu cît indivizii sporesc în putere şi cu cît obiectul de posedat se mărgineşte, cu atît intensitatea antagonismului dintre om şi om, dintre grup şi grup, se adînceşte.

Spre a birui în această luptă, omul se aliază alor săi, să descopere, mai bine zis, aliatul natural al acestora. Şi prin această redescoperire a legăturilor omului de grup, ascunsă-n vremile de bunăstare, se începe o prefacere, care nu e isprăvită şi în care omul alunecă treptat de la vechiul individualism modern, la o nouă încercare de organizare a vieţii sale, după vechiul ideal al stupului de albine.

Vechea orînduire socială, modernă, era o rînduială juridică şi politică: o orînduire de raporturi.

Ea nu prindea pe individul întreg cu modul lui de a gîndi şi de a dobîndi. Împlinirea omului nu era grija colectivităţii. De ce faci spre a dobîndi, sau de ce gîndeşti, de cum te bucuri de viaţă, colectivitatea nu se ocupa decît într-atît întru cît felul tău de a dobîndi, de a gîndi sau de a te bucura de existenţă împiedicau dobîndirea, gîndul sau bucuria altora. În lupta lui pentru posesiunea reală şi ideală a acestei lumi, omul modern era socotit a fi *singur.*

Am zis dinadins: era socotit a fi singur; ci nu era singur în adevăr. Pentru că, în fapt, omul nu era şi nu putea fi singur. Atunci, ca şi acum, şi uneori mai mult ca acum, fiecare avea o familie care punea asupra vieţii lui pecetea celor şapte ani de-acasă şi-i crea de la intrarea în viaţă o

poziţie privilegiată, sau una dezavantajoasă în lupta pentru cucerirea vieţii: odată prin transmiterea firească din tată-n fiu a ierarhiei spirituale a valorilor pentru care se cuvine să trăieşti, a doua oară prin înzestrarea mai mare sau mai mică cu mijloacele de a le realiza.

Prin simplul fapt al dezvoltării instrumentelor de răspîndire a influenţei omului asupra omului, în domenii în care această influenţă fusese mascată la instituirea regimului democrat, dezvăluirea legăturilor ascunse în vremile de bunăstare ale omului de om sileau statul să intervie în dezvoltarea vieţii materiale şi spirituale a colectivităţii, schimbîndu-şi astfel pe nesimţite natura. Democraţii au numit acest fel de organizare „democraţie socială", spre a o deosebi de cealaltă aritmetică, „democraţia" pură şi simplă. În realitate democraţia socială era prima luare de conştiinţă a alunecării organizării colective democratice în direcţia totalitară.

Dacă la cele spuse pînă acum adăugăm deşteptarea oamenilor, adică înmulţirea celor ce se socotesc îndreptăţiţi să participe la împărţirea foloaselor vieţii colective, foloase care şi după instituirea statului democrat rămăseseră apanagiul cîtorva; şi dacă la aceasta adăugăm încă interesul crescînd pentru împărţeală pe măsura scăderii lucrurilor de împărţit, adică a masei bunurilor lumii acesteia după care aleargă omul modern, prin faptul crizei. Şi dacă, în sfîrşit, la aceasta adăugăm imposibilitatea democraţiei sociale de a impune acţiunea colectivităţii în domeniile în care trebuia să intervină, prin faptul că era ea însăşi prizonieră a puterilor pe care i se cerea să le-nfrîneze - vom avea tabloul aproape complet al împrejurărilor care au făcut ca peste tot, chiar în statele care-şi zic încă state democratice, organizarea puterii politice să in-

tervină spre a modela viaţa omului nu numai la limitele în care atinge viaţa altora; dar şi în miezul ei subiectiv, organizînd cum am văzut această viaţă dinainte de a se ivi, prin restricţiile biologice aduse căsătoriei, prin încurajarea naşterilor, prin crearea condiţiilor de sănătate şi igienă necesare creşterii copiilor, prin asumarea educaţiei lor, prin îndrumarea lor, de la-nceput, în direcţiile spre care colectivitatea are nevoie de dînşii, prin educarea lor în scopul de a deveni specialişti în loc de oameni, prin integrarea lor în corpuri sociale organizate din momentul în care încep să producă, prin determinarea lucrurilor de produs şi a condiţiilor de producţie, prin controlul lucrurilor pe care trebuie să le ştie şi prin folosinţa obligatorie a timpului lor liber.

Din analiza pe care am făcut-o mai sus, vedem că toată această alunecare a lumii moderne în afara individualismului aritmetic e tributară aceloraşi valori esenţiale ale omului modern:

1. Organizarea vieţii pămînteşti, a vieţii de aci, pentru binele unui cît mai mare număr.

2. Credinţa că omul ajunge la realizarea acestui ideal prin făptuire metodică şi raţională.

3. Ceea ce se adaugă însăşi aci, este ideea că raţionalizarea acţiunii nu mai cuprinde numai făptuirea omului individual, ci se întinde la făptuirea omului în colectivitate.

Ceea ce lumea de azi cere unei organizaţii sociale nu mai este deci numai să creeze cadre şi posibilităţi de dezvoltare de care indivizii să profite anarhic, acumulînd la întîmplare, după puterea lor de fapt; ci îi cere să organizeze practic fericirea cîtor mai mulţi prin eliminarea cu ajutorul organizării şi făptuirii în comun a prilejurilor

de fricţiuni şi suferinţe pe care le iscă libertatea lăsată indivizilor de a-şi organiza existenţa proprie, cum vor.

Prin faptul însă că această colectivitate e pusă în faţa acestei sarcini noi, se schimbă ceva în însăşi structura ei ultimă.

Căci pentru a putea impune individualităţilor puternice care-i ameninţă aşezarea, colectivitatea trebuie să devie ea însăşi o forţă reală, ci nu o simplă ficţiune juridică.

Iar pentru a putea coordona ansamblul trăirii colective, pentru a se putea insinua în sufletul individului şi a i se impune acolo, chiar atunci cînd nu poate folosi forţa, colectivitatea caută să se instituie faţă de individ într-o realitate ideală, absolută, transcendentă, astfel zis să se substituie faţă de conştiinţa individului în atributele divinităţii.

Înţelegem acum schimbarea esenţială care s-a produs. Lumea modernă, în goana ei după fericirea pămîntească, prefăcuse lupta vieţii într-o luptă după putere. În această luptă, puterea, concretizată în ban (căci banul nu e nimic altceva decît semnul unei anumite puteri de a face ce vrei, într-o lume în care tot ce vrei se poate cumpăra) - puterea concretizată în ban devenise anarhică şi, printr-o răsturnare obişnuită-n viaţa socială, îşi pierduse funcţia de mijloc şi devenise o valoare în sine. Cum însă această valoare era în fond o valoare-mijloc, adică o valoare prin esenţă relativă, viaţa modernă ajunsese la o relativizare axiologică totală a întregii lumi de valori. Fiecare stăpîn al unei părticele de putere de a face se credea îndreptăţit să facă cu ea ce-i dădea prin gînd, folosind în acest scop pe ceilalţi ca mijloace, sfărîmînd astfel comunitatea omenească în atîtea realităţi spirituale opuse şi fără altă legătură decît îmbinarea scopurilor lor diverse, cîţi indivizi. Forma tip de organizare

socială, comunitatea de gînd, de simţire şi de soartă făcea loc unei societăţi în care întîlnirea oamenilor laolaltă nu avea mai mult sens decît întîlnirea lor într-un tramvai.

Gîndiţi-vă, Dumneavoastră, ce poate să însemne pentru un biet creştin însărcinat cu conducerea unei administraţii oarecare facerea unor mutări.

Soarta atîtor oameni pe care de-abia îi ştii stă-n mîna ta, cel ce-o conduce. Nevoile instituţiei pe care o conduci îţi cer neapărat mutarea cîtorva. Ai în mînă pîinea şi cuţitul. Pentru serviciul pe care ţi-l fac, ei nu sunt ca şi tine decît instrumente remunerate; un briceag de ras cifre, un perforator de bilete de control. Şi totuşi ai dreptul să „muţi" pe care vrei!

Dar pe cine să alegi? Unul are mama aci. Altul are dincolo copii de şcoală. Unul e tuberculos, altul are dincolo o casă.

Pe cine să alegi, dacă nu te uiţi la om; dacă nu îl simţi aproape? Dacă nu te pui în locul lui de om, care e cu totul altceva decît instrumentul sub care ţi se-nfăţişează? Şi sunt, la fiecare mutare, sute, mii. Ce grad de istovitoare omenie ar trebui cuiva ca să săvîrşească acest act care pare aşa simplu! Şi atunci, te mulţumeşti să rezolvi lucrurile abstract, eliminînd conştiinţa. Fixezi criterii „obiective" de preferinţă. Faci ţarcuri prin care unii trec şi alţii cad. Rămîi străin de ce e „omenesc" în fiecare caz, mulţumit să nu „nedreptăţeşti" majoritatea. Poate fi ceva mai farisiac? Şi totuşi altceva n-ai de făcut!

Acest lucru s-a schimbat, sau tinde să se shimbe, în lumea de azi prin aceea că viaţa colectivă vrea să îmbrăţişeze pe individul întreg şi să şi-l subordoneze cu toate ale sale. Ea luptă să-i impună iar o ordine absolută

de valori, pe care acesta să le primească fără discuţie, ca poruncile unui nou Dumnezeu.

Alunecarea aceasta de orientare morală ne dezvăluie că lumea de astăzi se află în preajma unui nou ev. Ea trăieşte un fel de perioadă alexandrină în care cei formaţi în disciplina valorilor lumii vechi, nu consimt să recunoască temeinicia răsturnării de valori la care asistă, ci judecă din punctul lor de vedere învechit, barbar, realitatea invadantă, simplificatoare, aspră, care pune însă peste tot pecetea vieţii.

IV Atitudinea creştină în faţa lumii moderne

Mai e nevoie să lămurim de ce creştinismul, a cărui criză în faţa evului modern am cercetat-o, se găseşte-n criză şi-n faţa acestei întorsături a lucrurilor? prea puţin.

Şi iată de ce: Creştinismul se găseşte fără îndoială alături de orientarea aceasta a lumii în care omul aspiră iarăşi la un absolut; şi încercarea de a reconstitui - fie şi numai în cadrul socialului - unitatea universului spart de iscodirea modernă se găseşte pe linia reacţiunii creştineşti împotriva individualismului abstract şi aritmetic.

Dar substituirea Leviatanului în locul lui Dumnezeu, instituirea unui Dumnezeu-colectivitate în locul Dumnezeului creator şi tată, tragerea ultimelor consecinţe ale sociologiei religioase durkheimiene care instituie transcendenţa naturală a socialului faţă de individ în rolul transcendenţei absolute a Divinităţii, creştinismul n-o poate primi decît ca o formă de păgînism.

El nu întîlneşte întîia oară acum această pretenţie de îndumnezeire a colectivului. L-a mai întîlnit, la originile lui, cînd s-a aflat în faţa Imperiului Roman, care şi el pretindea o subordonare absolută a omului faţă de dînsul.

Se înţelege că ispita vieţii aşezate a roiului de albine îmbie pe omul chircit în viaţa lui lăuntrică, ce aspiră la refacerea unităţii spirituale.

Dar realizarea acestei unităţi pe aceste căi, în felul în care ni se propune, în cadrele acestei lumi de aci, cu uitarea desăvîrşită a lui Dumnezeu şi a sensului adevărat al vieţii noastre care nu e legat definitiv de lumea de aci; cu lăsarea la o parte a transfigurării şi cu amînarea sine die a sfîrşitului pentru a ne organiza ferici-

rea pămîntească laolaltă, nu poate fi venirea împărăţiei lui Dumnezeu; ci numai nălucirea unei false aşteptări paradisiace, aceea ce V. Zander a numit cîndva, vorbind de Rusia Sovietelor, „raiul trist".

Privind lucrurile de sus, am putea spune că în această dezbatere a noastră cu cei ce vor să aducă raiul pe pămînt prin readucerea omului la automatizarea vieţii instinctive, e în joc destinul, salvarea sensului omenesc de a fi fiinţă vieţuitoare! Şi ignorarea sensului adevărat al suferinţei.

Ce caracterizează pe om sub acest raport faţă de celelalte fiinţe? Ce-l distinge de ele şi-l face uman? Dacă nu această labilitate a reacţiunii sale, care, provocată să făptuiască de nevoi complexe într-un mediu extrem de variabil, nu reacţionează niciodată automat, ci şovăie, îşi alege purtarea, folosind pentru această alegere cugetul său, adică aruncînd în balanţa care va hotărî purtările, unitatea conştientă a fiinţei întregi a făptuitorului, cu ceea ce poate înţelege, cu ceea ce poate dori, cu ceea ce-şi poate aminti, în ceea ce-şi poate închipui.

Nu ştiu dacă v-a căzut în mînă romanul lui Aldous Huxley intitulat „Brave New World" - ceva ca „Draga de lume nouă!"

Huxley îşi închipuie o societate cu oameni crescuţi întocmai ca albinele din stup. Dinaintea naşterii sunt selectaţi după principii strict ştiinţifice de eugenie, şi cei neapţi sunt sterilizaţi. Educaţia se face omogen prin formarea reflexelor condiţionate şi fiecare este educat exclusiv pentru activitatea căreia îi e destinat: muncitor manual sau cercetător ştiinţific... (Cam cum vor să facă laboratoarele noastre psihotehnice). Toţi oamenii aceleiaşi categorii sunt perfect omogeni psihologiceşte. Reacţia lor

e sigură. Nu există conflicte. Totul este angrenat perfect. O ordine în care domneşte o fericire mornă, apăsătoare, făcută din absoluta integrare şi satisfacţie concretă a indivizilor, dar din care orişice fel de umanitate a dispărut odată cu ultima diferenţă.

Ei bine, o lume de aci în care reacţia omenească ar fi perfect adaptată, în care omul n-ar mai putea greşi, deşi ar putea fi o lume mai fericită, din anumite puncte de vedere, decît cea de astăzi, în care infracţiunile măsoară încă nereuşitele - este o lume netrebnică, ce înjoseşte făptura omenească sub statutul omenesc adevărat. Această fericire animală nu este decît o utopie primejdioasă, care introduce printre noi o caricatură a raiului, care contravine stării noastre omeneşti şi ne compromite mîntuirea. Sub orice chip s-ar înfăţişa o atare lume şi oricît de mieros sau de crunt s-ar apropia de creştinism, o atare lume nu e o lume creştină şi o atare unitate, chiar dacă ar trebui să devie unitatea reală a societăţii de mîine, nu este comunitatea de dragoste a creştinismului şi nu se poate confunda cu ea.

Dostoievski, care e fără-ndoială unul din oamenii care au pătruns cel mai adînc sensul tainic al problemei libertăţii spirituale creştineşti, a înfăţişat în cîteva pagini din „Fraţii săi Karamazov" lupta aceasta dintre pornirea tuturor oamenilor spre fericire şi bunătate şi menirea lor adevărată de fiinţe spirituale libere chiar cu preţul nefericirii.

Legenda lui a Marelui Inchizitor a tras cred pentru oricine linia despărţitoare peste care nu se mai poate trece între comunitatea de iubire şi de suferinţă a creştinului şi strădania firească a omului după fericirea terestră în comun. Ea a pus faţă-n faţă, pentru totdeauna, în faţa

scaunului de judecată pe cei ce vor să fericească pe alţii cu de-a sila, de cei care primesc să sufere pentru libertatea şi pentru dragostea lor.

Neînţelegerea aceasta asupra sensului adevărat al iubirii e din cele mai ciudate. Căci Dostoievski nu pune la-ndoială sinceritatea Marelui Inchizitor. Strădania lui hotărîtă şi cinstită pentru fericirea adevărată, cerească, definitivă, a celor pe care-i arde spre a-i mîntui de ei înşişi! Şi totuşi străduinţa aceasta nu-şi află la el preţuire fiindcă dispreţuieşte esenţialul - nimicul cel mai de preţ al fiinţei noastre, legat de intenţia însăşi a lui Dumnezeu faţă de propria lui făptură: libertatea, putinţa de a greşi.

Aci se vădeşte caracterul paradoxal al străduinţei umane către unitate precum şi al naturii transcendente a acestei unităţi spirituale. Năzuinţa omului către viaţa perfect rînduită a stupului de albine în care fiecare trăieşte cu toţi în deplină potrivire e de esenţa strădaniei omeneşti.

Însă numai năzuinţa!

De-ndată ce acestei năzuinţe i se substituie efortul de a înfăptui stupul - aievea - adică de îndată ce duhul supunerii ia alt înţeles decît acela al supunerii tale proprii, căutînd să supună pe celălalt - efortul se vădeşte steril, se chirceşte, golit pe-ncetul de tot conţinutul lui uman şi sfîrşeşte prin a înfăţişa o adevărată schimonosire a fiinţei omeneşti şi de asuprire a chipului dumnezeiesc dintr-însul.

De aceea, cu atitudinea creştinismului în faţa vremii moderne, se petrece lucru straniu.

- De unde într-o alcătuire a lumii ca aceea democratică, în care totul era ameninţat să fie risipit în pleavă, viaţa spirituală se identifica cu efortul spre întreg, spre unitate

şi creştinismul apărea aliatul tuturor eforturilor umane adiacente bazat spre aceeaşi unitate.

- De-ndată ce unitatea se pretinde realizată aci pe pămînt şi-mbracă formele autorităţii exterioare silnice, spiritualitatea se desparte de efortul spre unitate şi devine protestatară.

Este aci o dramă pe care Apusul a trăit-o din plin după despărţirea lui de Răsărit, dramă pe care Reforma n-a făcut decît s-o canonizeze şi de care Răsăritul a fost mult timp ferit.

Ceea ce a caracterizat într-adevăr ortodoxia noastră răsăriteană în trecut este tocmai împrejurarea că, în ea, libertatea şi autoritatea nu s-au împotrivit nicicînd una alteia, şi chezăşie pentru aceasta stă comunitatea de iubire. Nicicînd autoritatea nu s-a opus cu sila din afară şi nici libertatea spirituală n-a însemnat răzvrătire împotriva comunităţii a spiritului subiectiv.

De îndată însă ce-n Apus autoritatea s-a instituit văzut şi a încercat să silească la unitatea de afirmaţie, conştiinţa individuală s-a constituit automat, ca realitate antagonistă; comunitatea spirituală s-a spart şi libertatea-n duhul cel dintîi de mai înainte a devenit libertatea subiectivă, protestantă, libertatea în afară de comunitate. Protestantismul este răsplata naturală a cezaro-papismului catolic.

Aşa se face că de unde pînă ieri creştinismul era nevoit să-şi salveze afirmaţia nevoii de unitate de duh luînd atitudine făţiş împotriva individualismului modern, atomizat şi democratic - creştinismul este astăzi nevoit să ia atitudine împotriva totalitarismului contemporan, autoritar şi tiranic, care substituie adevăratei comunităţi de dragoste a Bisericii lui Dumnezeu, chipul apocaliptic al Leviatanului.

Nu e aci nici un fel de întoarcere de front. Ci judecata asupra dreptei măsuri şi a sensului adevărat al lucrurilor. Nu, nici o comunitate terestră nu e Dumnezeu. Nici una nu îşi este, norma sui. Ea e cel mult unealta lui Dumnezeu - şi cum e unealta Lui, poate fi şi unealta Diavolului. Şi în măsura în care o substituim substituirea lui Dumnezeu făcînd din ea nu numai ţelul suprem al vieţii noastre pe pămînt dar şi criteriul valorilor asolute, în loc s-o slujim, o sfîşiem, în acelaşi fel în care umanismul a zdrobit chipul adevărat al omului îndumnezeindu-l. Adică facem din ea un idol.

Aceasta nu înseamnă că nu există comunitate spirituală, ci că adevărata comunitate spirituală a creştinului e Biserica, nu Statul - care nu este scop, ci instrument. Privită metafizic, suprapunerea dintre Biserică şi Stat este imposibilă în vreme. Deosebirea lor ar fi tocmai realitatea care ne măsoară depărtarea de sfîrşit! Acesta-i faptul pe care-l uită, spre pierderea lor, acei care vorbesc de un Stat, comunitate spirituală.

Sub toate aceste încercări aflăm însă sensul adînc al ispitei vremii moderne, care e tentaţia omului de a se amesteca în lucrarea de mîntuire a lui Dumnezeu. Tendinţa omului de a se substitui pe sine, tentaţiile şi creaţiile sale, în lucrarea de mîntuire.

Nu e lipsită de măreţie şi nici lipsită de tragic această încercare a omului de a se mîntui prin sine însuşi.

Dar e sortită unui radical eşec. Pentru că sau e sortită a nu reuşi şi atunci nu e păcat de atîta suferinţă zadarnică?

Sau, dacă e sortită a reuşi, preţul ei este trădarea chipului adevărat al omului, înjosirea lui faţă de el însuşi, coborîrea lui la starea animalică. Degradarea ideii de om.

Care poate fi poziţia creştinului în faţa unei atare lumi? Aproape că nici nu mai trebuie să spun.

Creştinul trebuie să se lepede de duhul ei şi să mărturisească pretutindeni pentru aşezarea ei la locul ei adevărat.

Cea mai adîncă şi mai deplin creştinească reacţie în faţa vieţii moderne este lepădarea de ea.

De ce folos ar fi fuga din lume, dacă omul ar duce cu el în singurătate duhul de care trebuie să se lepede? Şi acesta e atît de pătruns în sufletul omenesc încît o dezbărare prin fugă nu ar mai fi cu putinţă. Şi apoi, dacă nu există mîntuire decît laolaltă, la ce mi-ar sluji să fug de unul singur?

Ajungem cu aceasta să punem degetul pe nodul discuţiei noastre de astă seară.

O vreme poate fi mai creştină şi alta mai puţin creştină. Dar cea mai creştină din epoci rămîne vreme şi nu în vreme îşi caută creştinul lumea care-l va mîntui.

Raporturile creştinului cu vremea modernă nu sunt şi nu pot fi altele decît raporturile lui cu veacul, cu lumea de aci, în genere.

Şi drama pămîntească a creştinului e că e silit să trăiască rupt între două lumi, că viaţa lui e în chip necesar o deschidere de aripi.

Exigenţele acestei lupte sunt date creştinului paradoxal, sub forma unei dualităţi contradictorii, căreia nu i se poate sustrage, alegînd una din căi fără a pierde pe cealaltă.

- Nimeni nu poate sluji la doi stăpîni: lui Dumnezeu şi lui Mamona, stă scris undeva.

- Şi alt undeva stă scris, parcă dimpotrivă: „Daţi Cezarului ce e al Cezarului şi lui Dumnezeu, ce e al lui Dumnezeu."

Tot aşa cum idealul vieţii creştineşti ne este dat în acelaşi chip dual şi antagonist atunci cînd Hristos îi arată lui Pilat că:

„împărăţia lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta..." iar norodului, îi spunea:

„Iată, împărăţia lui Dumnezeu e printre voi."

Această ruptură interioară, această nelinişte a inimii omului pînă ce nu se va odihni în Dumnezeu, e preţul cu care trebuie să plătim respectul feţei noastre omeneşti, de făptură a Acestuia, fără să riscăm a ne pierde!

Iar celor care ne-ar spune că prin aceasta ne înstrăinăm de lumea de aci şi de durerile ei, le vom răspunde dimpotrivă că cu atît mai bine vom sluji cu adevărat acestei lumi, cu cît ne vom strădui s-o vedem în adevăr la locul ei, aşa cum îi este rostul, supusă rînduielilor lui Dumnezeu; şi cu cît vom fi totdeauna cu gîndul la rostul ei şi al nostru adevărat, care stau dincolo de noi!

Iar dacă pentru aceasta lucrarea noastră se poticneşte, credinţa noastră se întunecă şi nădejdea noastră se pierde, ne rămîne rugăciunea şi dragostea lui Dumnezeu, care ea niciodată nu cade, chiar dacă limbile ne vor lipsi, şi cunoştinţa ni se va strica.

Doamnelor şi Domnilor,

Nu trebuie să ne înşelăm. Vremea ce vine nu e o vreme de triumf pentru creştinism. Cum n-a fost nici cea care pleacă. Ci ca tot veacul, vremea ce vine e o vreme dencercare. O vreme-n care se vor număra oile de capre,

însă nu se vor despărţi cum nici grîul de neghină! S-a schimbat numai sensul ispitelor!

Puterile celor ce intră în acest apocalips sunt numărate. Nimic mai primejdios decît să intri-n el naiv şi fără să ştii ce te aşteaptă!

DOUĂ TIPURI DE FILOSOFIE MEDIEVALĂ

Schiţa unui conflict de ordin problematic

I. INTRODUCERE:

Cele două cununi danteşti:
Raţiune şi mistică.

II. SITUAREA DEZBATERII.

Vedenia medievală a lumii.

1) *Concepţia ierarhică a existenţei.*

2) *Concepţia calitativă:* existenţa ca semnificaţie.

3) *Concepţia teologică a existenţei:* Lumea ca semn divin.

4) *Concepţia creştină a existenţei:* Dumnezeu care suferă.

III. CONŢINUTUL DEZBATERII:

Tensiunea interioară a filosofiei medievale. Temele în care se manifestă:

1) *Orientarea generală a preocupării filosofice:* filosofie mistică şi filosofie raţională.

2) *Relaţiile dintre Dumnezeu şi lume:* teism şi panenteism.

3) *Dovedirea existenţei lui Dumnezeu:* argumentare ontologică şi cosmologică.

4) *Problema înţelegerii omeneşti şi a fiinţei îngereşti:* inteligenţa separată şi unitatea intelectului uman. Individuaţia fiinţei spirituale: materia şi actul.

5) *Filosofia morală:* Temeiul deosebirii binelui de rău: morală teologică şi morală naturală.

6) *Concepţia politică:* temporal şi spiritual. Cearta lor pentru întîietate.

7) *Problema salvării:* făptuire umană şi eficacitate divină.

IV. CONCLUZII.

Rădăcinile tensiunii.

1) *Irelevanţa „certei universalelor"* pentru opoziţia tipologică.

2) *Paradoxul conştiinţei creştine:* transcendenţa şi imanenţa divinului.

I. INTRODUCERE

Cele două cununi danteşti

Raţiune şi mistică

În cîntul al X-lea din cartea *Paradisului* a *Divinei Comedii* a lui Dante, în clipa în care poetul - părăsind cercul planetei Vinerea, hărăzit odihnei sufletului acelora care au iubit prea mult în lumea pămîntească - intră, călăuzit de Beatrice, în cercul soarelui - cerc mistic, care luminează mintea omenească - el e întîmpinat de o îndoită cunună de fiinţe gînditoare, care cîntă şi laudă mărirea lui Dumnezeu.

În fruntea celei dintîi din aceste hore spirituale, păşeşte Toma din Aquin, călugărul dominican, supranumit în Apus „îngerul şcolii" şi „doctorul întregei Biserici", autorul acelor vaste enciclopedii filosofice ale epocei, care sunt: *Summa theologica* şi *Summa contra Gentes.* Alături de el păşesc: dascălul său Albert din Colonia, zis „cel mare"; canonistul Graţian, ale cărui „Decrete" caută înfrăţirea dreptului bisericesc cu cel civil; Paul Orosie, istoricul spaniol apărător al creştinătăţii împotriva învinuirilor păgîneşti; Dionisie Areopagitul, misticul tîlcuitor al „Numelor dumnezeieşti" şi al „Ierarhiilor îngereşti"; Petre Lombardul, acel dascăl al „Sentinţelor", al căror comentar a constituit abecedarul filosofiei scolastice; Boetiu, ale cărui „Mîngîieri filosofice" au călăuzit ostenelile întregii gîndiri medievale; Isidor din Sevilla: Preacinstitul Beda; Richard Victorinul şi acel Siger din Brabant,

averoistul latin, ale cărui idei îndrăzneţe stîrniseră, în lumea universităţii pariziene din a doua jumătate a veacului al XIII-lea, o vîlvă ale cărei rumori atinseră şi reputaţia îngerului şcolii.

Nu lipsesc decît: Abélard, logicianul temut; comentatorul său Ioan din Salisbury şi Boetiu Dacicul, pentru ca cununa comentatorilor scolastici ai lui Aristotel - partizanii unei teologii naturale şi ai unei filosofii formal separate de teologie şi întemeiată pe lumina evidenţei proprii a minţii omeneşti - să fie întreagă. Dar pe aceştia trei din urmă, Dante îi va fi lăsat din raiul său anume la o parte. Pe Abélard, în greu păcat lumesc, căzut pradă vrăjii lui Tristan din legendă şi osîndii lui Origene, şi toată îndurarea Tatălui şi toată rugăciunea lumii nu l-ar putea ridica dincolo de cerul Vinerii, la judecata din urmă. Pe Ioan din Salisbury îl va fi dat uitării; iar pe Boetiu Dacicul îl va fi lăsat în prigoana învinuirii de erezie; cu toate că tovarăşul său Siger din Brabant, condamnat odată cu el, e primit în această cunună; nu însă fără ca Dante să pomenească despre el că, la Paris, în Rue de Fouarre, sub Vico degli Strami, „sillogizzo invidiosi veri".

În fruntea celei de a doua cununi păşeşte cealaltă stea, Bonaventura, „doctorul serafic", ucenicul lui Ioan din Parma, căpetenia franciscanilor, prieten în viaţă şi adversar de idei al Tomei din Aquin, autorul acelei faimoase călăuze a minţii către Dumnezeu: „Itinerarium mentis in Deum". Alături de el păşesc Hugues Victorinul, marele interpret al misticii fericitului Augustin; Petre Hispanul, autorul vestitelor „Summulae logicales", sfîntul nostru Ioan Gură de Aur, rostitorul „Omiliilor" de Dumnezeu vorbitoare, Raban Maurul, ucenic al lui Alcuin şi autorul acelei alte enciclopedii a vremii sale: „Despre lume" (De Universo). Tot în acest cerc întîlnim faţa cucernică a lui

Anselm din Canterbury, gînditorul care dezvoltase în „Proslogium"-ul său vestitul argument ontologic prin care scotea, din cunoaşterea desăvîrşirii Dumnezeirii, dovada fiinţării ei în fapt, argument pe care-l va relua mai tîrziu Descartes în ale sale „Meditaţii metafizice" şi care va fi piatra de poticnire pentru un şir întreg de filosofi. Şi tot aci ne e înfăţişat acel Ioachim din Flora, straniul exeget cistercian, dăruit cu darul proorociei, care căuta, în potrivirea celor două Testamente, cheia tîlcuirii tainei vremurilor, vestind apropiata venire peste veacul Tatălui şi al Fiului, a unui nou veac al Duhului Sfînt; vizionar pe care, deşi l-a combătut atît de mult Bonaventura, Dante s-a complăcut să-l strecoare în a doua cunună, tot aşa cum strecurase în cea dintîi pe Siger din Brabant, principalul duşman al Tomei din Aquin. Altfel zis, a doua cunună cuprinde pe interpreţii teologiei mistice, pentru care cugetarea se identifică cu rugăciunea, apropiaţi sau îndepărtaţi, dar înşiraţi pe firul gîndirii Fericitului Augustin.

Şi de aci lipsesc, pentru ca hora să fie întreagă: Alexandru din Hales, Ion Peckam, Ion Scot Erigena cu al său „De divisione naturae", Duns Scot, „doctorul admirabil", şi cei trei Wilhelmi: cel din Auxerre, cel din Auvergne şi cel din Occam, „doctorul subtil".

O laudă discretă, în felul acelora obişnuite în poezia populară a evului mediu – cum e aceea a întrecerii dintre apă şi vin, în care fiecare îşi cîntă însuşirile proeminente – se ţese în cruciş, între cele două cununi gînditoare, dînd legăturii lor caracterul unei teme dezvoltate în contrapunct. Şi printr-un fel de desfăşurare muzicală a gîndului său, Dante se complace să pună în gura franciscanului Bonaventura, lauda Sfîntului Dominic; şi-n gura dominicanului Toma de Aquin, lauda Sfîntului Francisc.

În acest cadru al gîndirii creştine din Apus, în acest amurg de veac de mijloc şi răsărit de veac nou, care e secolul al XIII-lea, stau faţă-n faţă, în paradisul dantesc, pe planul întîi: filosofii augustinieni şi aristotelicieni, înconjuraţi de călugării franciscani şi dominicani, care fac în jurul lor cerc contemplativ şi rugător, amplificînd ecoul dezbaterii lor, ca unda tot mai largă a unei ape.

În spatele fiecăruia, de strajă: umbrele ameninţătoare ale filosofilor păgîni cu gîndiri afine. De o parte subtilul platonist, fiu al lui Sina, cunoscut sub numele de Avicenna; de cealaltă, fiul lui Rosehd, aristotelicianul temut, spaima şcolii: teribilul Averroes.

Pe trei planuri, întreaga materie a acestei dezbateri.

II. SITUAREA DEZBATERII

Vedenia medievală a lumii

De ce aceste două cununi? Ce-nseamnă fiecare din ele? Şi ce deosebeşte pe una de cealaltă?

Pentru aceasta să privim mai de aproape unde suntem şi ce sunt cei de care vorbim.

1) *Concepţia ierarhică a existenţei.* Suntem în paradisul dantesc, în acea etajare de bolţi suprapuse, asemănătoare arcuirii catedralelor de piatră. Din prăpastia cea mai de jos a iadului sufletul urcă, rotind, spre rai, din sferă în sferă, în sensul invers al chipului în care lumile purced de la Dumnezeu, pînă în pragul luminei negrăite, a chipului

ascuns al creatorului şi ţiitorului a toate, acolo unde văzutul se sfîrşeşte şi lumile se desfac din nefiinţă.

Acest rai şi acest iad răsfrîng viziunea însăşi a universului medieval, în care lumea zidită de Dumnezeu se desfăşoară – oarecum în felul procesiunilor plotiniene - în cercuri şi sfere înţelegătoare, care se cuprind unele într-altele, fiecare sferă corespunzînd cîte unui astru. Aceste astre, socotite a fi însufleţite de puteri înţelegătoare, sunt tot mai apropiate omului, de la sfera înţelepciunii dumnezeieşti pînă la duhul lumii acesteia sublunare, întemeietoare şi orînduitoare a fiinţei care ne înconjoară şi prin care Dumnezeu vorbeşte cu sufletul omului.

Astăzi, cînd universul a încetat de a mai fi, pentru oamenii moderni, o ţesătură de semnificaţii, pentru a deveni o plasă de apariţii fără noimă, în care numai gîndul omului cată a pune rînduială (rînduiala lui), ne este greu să ne facem o idee limpede despre ce era acest univers medieval, ce se răsfrînge-n viziunea poemului dantesc.

Pentru a înţelege, nu trebuie să ne închipuim stelele aşa cum ni le închipuim azi: centre de forţe mecanice şi materiale. Ci, în fiecare stea, ar trebui să vedem mai ales simbolul unui regim de forţe tainice şi subtile, de influenţe înţelegătoare, semnul unui mediu condiţionant, adică al unui ansamblu de temeiuri şi de raţiuni, în felul acelora pentru care folosim azi în sociologie termenul de „cadre", cînd zicem de pildă că viaţa e încadrată în cosmos, la ale cărui legi se supune; ori că sufletul e încadrat în viaţă şi se supune legilor ei, ori că societatea e încadrată în viaţa sufletească şi se supune legilor psihologiei sau aşa cum am zice – interpretînd calitativ şi obiectiv seria ştiinţelor comteiene – că lumea mecanică conţine şi condiţionează pe cea fizică, cea fizică pe aceea a chimiei, a

chimiei pe a biologiei, a biologiei pe a sociologiei (Comte nu situase încă psihologia între acestea din urmă).

Numai prin aceste analogii am putea înţelege azi cam ce trebuie să fi însemnat pentru medievali această alcătuire ierarhică de sfere şi de planuri suprapuse, care se conţin unele pe altele, susţinîndu-se firesc, una pe raţiunea celeilalte.

2) *Sensul calitativ al existenţei.* Mai e ceva: pentru modern existenţa e o calitate simplă. Un lucru este sau nu este. Nu se poate spune despre un lucru că e mai mult; ori că e mai puţin. Pentru modern nu există asemenea grade de existenţă. Pentru medieval da. Pentru el, existenţa este o însuşire intensivă, susceptibilă de gradare. Un lucru putea exista, pentru medieval, în chip deplin; dar putea exista şi numai pe jumătate. Şi de multe ori, pentru el, plinătatea nu era starea în care acest lucru exista în fapt, starea de prezenţă aievea, ci starea desăvîrşirii lui calitative, organice, de esenţă, care de multe ori era, faţă de existenţa de fapt, o pură posibilitate logică, o virtualitate, realizată – dacă se poate zice aşa - numai ca o „intenţie" a intelectului divin creator, ca Logos, ca noimă pentru „apariţii".

De la fiinţa care există în altul (atributul), la cea care există în sine (substanţa); de la cea care există prin altul, condiţionată (*ex causis*), la cea care există prin sine, necondiţionată; de la cea care-şi are existenţa comunicată şi susţinută de la altul (per aliud) la cea care există de la sine, necondiţionată, în virtutea firei sale (a se) – după cum această fire-i învăluie mai mult sau mai puţin fiinţa, adică după cum faptul de a fi (esse) e mai strîns legat de felul de a fi al lucrului (*essentia*) – un lucru există pentru medieval mai mult sau mai puţin; substanţa mai mult ca

accidentul, persoana mai mult ca ființele impersonale, ființa necesară, acel „ens realissimum" care sigur nu poate să nu fie (*esse necessarium*) mai mult decît ființa contingentă, care are neființa legată de posibilitatea ei de a fi, cuprinsă în felul ei de a fi.

Lucrul acesta este greu de priceput modernului, pentru care – cum am văzut – „a fi" sau „a nu fi" înseamnă ori a fi de tot, ori a nu fi deloc, pentru care „a fi, sau a nu fi" este o dilemă legată, berkeleyan, de faptul apariției (*esse est percipi*) și căruia i-ar fi greu să admită că ființa cea mai existentă ar putea fi tocmai cea mai puțin aparentă.

Și totuși, chiar gîndirea asupra lucrurilor din experiența imediată face o deosebire între lucrurile permanente și cele trecătoare și poate deosebi între ființa unui lucru care nu e deloc, adică n-a fost și nu este și nici nu va putea fi, de ființa unui lucru care este acum în ființă (prezență), de ființa unui lucru care a fost și nu mai este (existență istorică), sau de o ființă care, nefiind încă pînă acum, ar putea totuși fi de acum înainte (ideal).

Oamenii veacului de mijloc nu credeau însă, ca cei de azi, numai în lucrurile văzute. „Totul" nu cuprindea pentru ei numai existența fizică: „ceea ce se poate cîntări și măsura"! În toate lucrurile ei căutau mai ales ce e ascuns: înțelesul. Trăiau în contact cu o lume de sensuri, de idei, accesibile gîndului și nu numai puterii de a simți. Iar lucrurile nu erau pentru ei atît „ceea ce sunt", cît „semne" ce destăinuiesc intențiile aceluia care le-a făcut, care le mînă cu atotputernicia sa și care le este temei de apariție, rațiune de a fi. Lumea lor era o țesătură de asemenea semne și rostul vieții omenești era să le descifreze înțelesul.

Tehnic vorbind, universul întreg, toate lucrurile care sunt, nu aveau pentru omul medieval o semnificație exis-

tenţială. Aşadar, lucrurile care sunt, nu sunt, pentru el, pur şi simplu, ori nu sunt, ca pentru oamenii de astăzi. Ele nu erau simple prezenţe, fapte în cîmpul experienţei. Chiar faptele, ele însele, care au azi atîta importanţă, nu aveau pentru el valoarea hotărîtoare pe care o au pentru omul de astăzi. La drept vorbind, faptele pure nu aveau pentru el nici un interes. Faptele sunt echivoce. Ceea ce-l preocupa era înţelesul, rostul lor.

Lucrurile nu au deci în primul rînd pentru el această însuşire de fenomenalitate, de apariţie intempestivă şi iraţională, care se justifică singură, în cîmpul unui univers neutru şi banal, în care numai mintea omenească încearcă să pună oarecare ordine. Ele sunt semne. Toate lucrurile care sunt, sunt deci pentru acest om, în primul rînd, înţelesuri, semnificaţii. În măsura în care ele sunt ceva, ele presupun ceva, arată ceva, intenţionează ceva, semnifică ceva.

Şi dacă – după cum citim în unele manuale de logică – pentru modern, a clasifica şi a defini pot să fi devenit operaţiuni sterile, care nu implică progres al cunoştinţei, fiindcă pentru modern operaţiunile acestea s-au dezlipit de faptul de a lega un sens, pentru medieval a încadra un lucru într-o clasă, a-l situa logic, ca idee, însemna a-l identifica, a-l deosebi, a şti cum se situează faţă cu tine, adică a-i contempla esenţa, a descoperi şi trăi firea lui adevărată; însemnă a-i desluşi tîlcul, rostul, a trăi în contact cu fiinţa lui proprie, adevărată, şi a descifra cine sau ce îi justifică prezenţa.

Orice se întîmplă pe lume e deci, pentru medieval, un semn care se cere interpretat şi înţeles, şi chipul înţelepciunii lumeşti e acela al unui vast trepetnic. Lumea cere celui ce trăieşte şi vrea să se orienteze o vastă ermeneutică, ci nu o tabelă baconiană constatatoare de prezenţe.

Faptul brut, faptul care se întîmplă, nu are nici un interes în sine. Tot interesul lui stă în legătură cu înţelesul pe care îl dezvăluie, cu intenţia pe care o manifestă.

Operaţia specifică minţii era deci să se ridice de la lucrurile simţite spre cele care nu se pot simţi, însă se pot înţelege prin intuiţie sau prin gîndire, adică o fixare-n înălţimi; ci nu să se întoarcă după ideaţie, greoi, iarăşi spre pămînt, pentru verificarea experimentală a noţiunilor, iarăşi la faptă (Claude Bernard).

3) *Concepţia teologică a existenţei*. În afara acestui caracter calitativ, concepţia existenţei mai are în acest veac şi o altă caracteristică.

Veacul de mijloc crede în Dumnezeu şi are o concepţie teologică a existenţei. Această lume crede că atît lucrurile văzute, cît şi cele nevăzute, nu sunt apariţiile întîmplătoare şi fără rost ale haosului, ci rezultatele activităţii raţionale, prevăzătoare şi mîntuitoare ale unei inteligenţe făptuitoare, Dumnezeu, care nu numai a făcut lumea, dar o şi ţine şi o îndrumă cu puterea lui şi care, într-un anumit fel, o conţine, fiind pretutindeni de faţă, chiar dacă nicăieri firea lumii şi nici fapta lumii nu se suprapun în totul cu fapta lui.

Dumnezeul acesta ţine totul cu puterea lui, îl luminează cu gîndul lui şi înţelegerea şi voia lui sunt nu numai legi ale lumii, dar şi puteri: instrumente prin care lucrurile se fac şi se desfac. A fi, înseamnă deci pentru acest veac: a fi în înţelegerea lui Dumnezeu, a fi gîndit şi voit de Dumnezeu. Şi a nu fi, înseamnă că Dumnezeu şi-a luat faţa de la tine.

Aşa cum lucrurile neluminate de soare cad în umbră, se întunecă şi dispar pentru vedere; tot aşa cad în nefiinţă lucrurile acestei lumi asupra cărora nu-şi apleacă faţa lui

Dumnezeul creator, ţiitor şi împlinitor a toate, de la care, în care şi spre care se mişcă toată făptura.

E uşor de văzut ce rezultă de aci.

Orişice fapt, ca fapt, este şi manifestă, în primul rînd, o intenţie a creatorului. Toate lucrurile sunt manifestări ale unei intenţii dumnezeieşti şi toate evenimentele sunt solii ale voinţei sale. Lumea creată nu e ivită din haos, fără rost, pentru a se reîntoarce în haos. Lumea e zidită de Dumnezeu, după un plan şi pentru o ţintă. Această intenţie se va lămuri la vremea ei. Ajunge să spunem acum că, pentru medival, orice lucru are un rost providenţial în lume. Lumea întreagă e o lume de misiuni potrivite firii fiecărei fiinţe.

Cînd te gîndeşti la această înţelegere medievală a lumii şi o compari cu cea de astăzi, îţi dai seama că dacă, fără îndoială, numărul cunoştinţelor încercate de oameni s-a înmulţit în zilele noastre, totuşi nu se poate spune că plinătatea de fiinţă a lumii a sporit cu aceasta, ci mai curînd a sărăcit odată cu împuţinarea ei în înţeles. Viziunea noastră a lumii s-a întins parcă în lăţime, dar s-a turtit, a pierdut din înălţimea vedeniei, care lega universul întreg de un rost, de o ţintă, de un scop al creaţiei întregi.

Veacul acesta de mijloc, care ne-a dat catedralele de piatră şi de gînd, nu a fost deci, cum au încercat să ne facă s-o credem filosofii veacului al XVIII-lea, un veac de întuneric. Dacă veacul al XVIII-lea a fost numit „veacul luminilor", apoi veacul al XIII-lea, mai ales, s-ar cuveni să fie numit veacul „luminii". Toată filosofia apuseană răsună de controversele asupra luminii înţelegătoare. Iar Răsăritul adună trei sinoade în acest veac, ca să arate dreapta credinţă asupra firii aceleiaşi lumini.

Că un veac care nu mai credea în Dumnezeu a putut numi această orientare: superstiţie şi întuneric, nu-i de mirare! Trebuie să cădem însă la învoială că întunericul a fost mai ales în „luminile" veacului care l-a caracterizat astfel.

4) *Concepţia creştină a existenţei.* S-ar putea împinge însă această cercetare ceva mai departe, către ceea ce constituie miezul însuşi al experienţei pe care o trăieşte lumea medievală. S-a arătat că lumea medievalului are un plan, că ea e zidită de Dumnezeu pentru un scop care o depăşeşte. Care e acest plan? Şi care este această menire a creaţiei?

Răspunde aci, ceea ce s-ar putea numi concepţia creştină a existenţei. Menirea acestei lumi este să se îndumnezeiască, să se înfrăţească cu firea dumnezeiască, de care o desparte prăpastia firii sale imperfecte; călcînd asupra acestei imperfecţii, creaturile să se depăşească şi să devină „consortes divinae naturae".

Ce sunt toate aceste lucruri stranii şi cum sunt posibile? Ce rost are această creaţie de către un Dumnezeu perfect, a unei lumi care nu e el şi care totuşi nu adaugă nimic fiinţei sale care este, dintru început, plinătate deplină? Şi ce e această făptură, a cărei fiinţă nu e nimic faţă de existenţa divină; dar pe care totuşi Dumnezeu o face ca pe ceva distinct de el, de care parcă ar avea nevoie, spre a o ridica din starea ei şi a şi-o uni apoi cu sine?

Lucrurile acestea constituie sîmburele experienţei creştineşti: taina Dumnezeului iubitor, de care se poticnesc păgînii, taină care e, în acelaşi timp, tîlcul creaţiei de la-nceput şi al mîntuirii de la urmă, precum şi al jertfei de sine a lui Dumnezeu, al întrupării, care le leagă şi le face posibile, deopotrivă.

Lumea aceasta, zidită de la început pentru îndumnezeire de către un Dumnezeu, care se exprimă prin creaţie, în afară, tocmai pentru că, în plinătatea lui, se vrea totuşi iubit de *altul*, constituie ţesătura esenţială a concepţiei teologice creştine a existenţei.

Ideea aceasta a creaţiunii din iubire, ideea generozităţii creatoare a lui Dumnezeu, implică însă în chip necesar transcendenţa lui Dumnezeu, alteritatea radicală de esenţă a făpturii faţă de divinitate. Orice comună măsură ar fi între ele, ar suprima orice sens efortului de îndumnezeire şi orice rost al acestuia s-ar găsi anihilat, intimitatea omului cu Dumnezeu fiind dintru întîi realizată, de la sine, prin imanenţă divină. Dacă lucrurile ar sta aşa, s-ar nimici sensul propriu al existenţei creştine, căci omul, pe de o parte, ar fi instalat de plano, direct în divinitate, cu care ar fi tot una; iar pe de alta, legătura iubirii nu ar fi. Omul n-ar mai avea contact cu nimeni altul, ci întîlnirea lui cu Dumnezeu ar fi o nălucire narcisică a fiinţei proprii, un simplu joc de oglinzi, fără contact şi fără reală trăire în altul. Această alteritate radicală de esenţă între Dumnezeu şi om, acest caracter bipolar, contradictoriu, dar necesar al corelatului Dumnezeu-om, sau Dumnezeu-cosmos, este o exigenţă a conştiinţei creştine, o existenţă, aş zice apriorică, a viziunii unei lumi generată din iubire. În faptul acesta straniu al iubirii stă cerinţa ca acel care iubeşte să se vrea iubit de un altul decît sine. Spre deosebire de cunoaştere sau de faptă, care pot fi reflexive, iubirea este prin esenţă tranzitivă. Ea presupune pe celălalt. Şi tocmai pentru ca iubirea să fie iubire adevărată, ci nu simplă nălucire, acest altul trebuie să fie cu adevărat altul şi să fie liber să iubească ori să nu iubească, ci nu numai o fiinţă fantomatică, supusă unui destin străin de sine. De aici drama.

Tragedia creaturii de aci începe, din libertate. Căci trebuind să fie liberă, pentru a iubi, adică ființă distinctă, persoană, creatura se poate îndepărta voit de Dumnezeu; căci dacă nu s-ar putea îndepărta, iubirea ei de Dumnezeu i-ar fi fost lege a firii sale şi nu ar mai fi constituit o faptă. Aşadar, ea poate păcătui, „posse peccare".

În relaţiile dintre om şi Dumnezeu apare astfel ceva care poate fi privit ca un accident: păcatul, care nu e în legea lucrurilor şi care trebuie înlăturat pentru ca omul să reintre în voia dumnezeiască. Dar care, într-un anumit sens, sub raportul posibilităţii, poate şi trebuie privit şi altfel decît ca un accident, ca o necesitate a mîntuirii. Strict exact, nu păcatul însuşi: ci posibilitatea lui, legată de însăşi natura făpturii (Origene).

Fie deci că drama acestei lumi se desfăşoară în trei acte într-o viziune care pare mai degrabă proprie fiinţei omeneşti, viziune în care fiecare act adaugă ceva, schimbînd parcă treptat intenţiile providenţei: creaţie, păcat şi mîntuire; fie că întreaga dramă e privită concomitent în lumina înţelepciunii divine, sub specia a ceea ce unii au numit „tragica teodicee"; ea ne dezvăluie perspectiva unui Dumnezeu tragic, care zideşte din iubire o fiinţă supusă păcatului şi care îi îmbracă fiinţa şi se jertfeşte pe sine (intenţional măcar, încă de la creaţie) pentru a o mîntui. E vedenia unei istorii care nu e decît agonia creatorului spre a-şi răpi creatura din neantul care o paşte şi care pe el nu-l cuprinde; dar din care ea e făcută şi care trebuie nimicit, pentru ca ea să se poată înveşnici.

Şi pentru că nimicirea neantului din făptură nu e posibilă decît prin îndumnezeire, actul mîntuitor este tocmai această pătrundere dumnezeiască în făptură; această uniune hipostatică a celor două firi într-o singură fiinţă; în prefacerea Cuvîntului în trup şi petrecerea lui în

condiţiunea firească pentru nimicirea neantului şi a morţii!

Întruparea şi mîntuirea nu apar aci ca nişte consecinţe contingente ale creaţiei şi păcatului, ci ca un fel de corolare nedespărţite ale ei (care-i stau, oarecum intenţional măcar, înainte).

Aceasta e perspectiva christică a existenţei, asupra căreia nu putem stărui; dar care constituie miezul credinţei creştine. Căci aceasta înseamnă a fi creştin, a crede că: „Cuvîntul trup s-a făcut şi noi i-am văzut slava". Şi că: „atîta a iubit Dumnezeu lumea, că a trimis pe însuşi fiul său, ca cei ce cred în el să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică". Dar viaţa veşnică nu e altceva decît aceasta: „A te cunoaşte pre Tine Doamne şi pe cel ce l-ai trimis, Iisus Hristos, pentru mîntuirea noastră".

Ideea aceasta cheie a alterităţii funciare a creaţiunii faţă de Dumnezeu şi a unirii lor suprafireşti în fiinţa Mîntuitorului este o idee pe care creştinismul apusean o trăieşte intens, în opoziţie cu scolastica arabă. Între firea creată şi Dumnezeu nu este, pentru el, nici o comună măsură; căci dac-ar fi, n-ar fi Dumnezeu, sau lumea şi omul ar fi ei înşişi Dumnezeu. Dacă o atare comună măsură ar fi, lumea ar fi cuprinsă de pe acum în Dumnezeu, care s-ar conţine astfel pe sine şi s-ar cunoaşte doar pe sine. Şi iarăşi taina dragostei: creaţie, întrupare şi mîntuire n-ar mai fi. Aşa e pentru arabi, pentru care lumea e una cu Dumnezeu, care a rînduit-o dintru început odată pentru totdeauna şi pentru care Dumnezeu nu are nevoie de nici unul din actele devoţiunii ei.

Pentru creştini, problema se pune dimpotrivă: nici o comună măsură a făpturii cu esenţa Dumnezeirii, în contact cu care nu poate ajunge fără să se distrugă depăşindu-se. Şi totuşi, între ele subzistă o corespondenţă

tainică, o alunecare, o convenienţă vie, o aplecare a Creatorului faţă de făptură, ca faţă de ceva al său; o îndreptare a făpturii spre Creator, ca spre starea ei adevărată.

Cu toată această prăpastie esenţială care le desparte, fiecare pare că cheamă şi suspină pentru nu ştiu ce tainică lipsă şi prin nu ştiu ce tainică asemănare în ceea ce fiecare are mai intim în sine, pe celălalt. „Tu nos fecisti ad Te", va spune fericitul Augustin, „irrequietum cor nostrum donec requiescat in Te". „Tu ne-ai făcut după Tine; neliniştită e inima noastră, pînă ce nu se va odihni întru Tine".

Acestea sunt datele conştiinţei creştineşti, ale conştiinţei în cadrul căreia se mişcă problematica tipologică a filosofiei medievale şi care-i împrumută materia şi strădaniile ultime; ei trebuie să-i facă faţă arsenalul filosofic, s-o lămurească, fără să suprime nimic dintr-însa.

Să vedem cum o realizează.

III. CONŢINUTUL DEZBATERII

Tensiunea interioară a filosofiei

Nu vom face expunerea a două filosofii potrivnice. Ce a gîndit Bonaventura, ori Toma din Aquin, poate afla cine se interesează de aceste chestiuni, direct din textele lor ori din înfăţişările istoriei filosofiei, care, slavă Domnului, s-au înmulţit în ultimele decenii.

Ceea ce am voi să înfăţişăm aci, sau să descoperim împreună, este tipul deosebit de filosofare ale fiecăreia din cununile danteşti, felul lor de a pune problemele şi resor-

turile adînci care mişcă gîndurile fiecărui tip într-o direcţie mai curînd decît într-alta.

Pentru aceasta ar trebui să ne aşezăm nu înăuntrul sistemelor, ci la articulaţiile lor, la locul unde gîndirea, ispitită să se aplece într-o parte sau într-alta, îşi alege drumul în conformitate cu înclinaţiile şi exigenţele ei proprii.

Că aceasta este şi perspectiva lui Dante, o dovedeşte faptul că nu şovăie să înmănuncheze în aceeaşi cunună filosofii declarat potrivnice, cum e aceea a lui Siger din Brabant, cu aceea a Tomei din Aquin; ori aceea a abatelui din Flora, cu aceea a lui Bonaventura. Dacă o face, o face nu fiindcă n-ar cunoaşte temeinic lucrurile, aşa cum au susţinut-o unii. Textele dovedesc, dimpotrivă, că aluziile lui Dante presupun o amănunţită şi subtilă cunoaştere a filosofiei vremii sale, chiar dacă Dante n-a fost propriu-zis un filosof. O face însă pentru că, deşi vrăjmaşe, filosofia Tomei din Aquin şi a lui Siger din Brabant aparţin aceluiaşi tip de cugetare; după cum aparţin deopotrivă, altui tip, filosofiile potrivnice ale lui Bonaventura şi Ioachim din Flora.

Problemele acestea, în care putem surprinde, la cotitura gîndului, tendinţele lui cele mai intime, nu sunt prea numeroase şi sunt bine cunoscute. Ne vom mărgini la ele.

Cea dintîi e problema orientării generale a preocupării filosofice: problema naturii filosofiei şi a felului în care e socotită posibilă.

A doua e problema felului de a înţelege legăturile dintre Dumnezeu şi lume; ceea ce am putea numi azi: teoria realităţii lumii, problema cosmologică.

A treia e problema puterii minţii omeneşti de a înţelege fiinţa dumnezeiască: problema teologică.

A patra e problema posibilităţii, valabilităţii şi instrumentului cunoaşterii omeneşti: problema critică, sau gnoseologică, problemă care are în filosofia medievală drept corolar problema existenţei spirituale, problema fiinţei îngereşti.

A cincea este problema făptuirii omeneşti: problema etică, sau a filosofiei morale.

A şasea este problema rînduirii stăpînirii şi aşezărilor omeneşti în obşte, teoria politică.

A şaptea şi ultima este problema mîntuirii şi legăturii dintre fapta omului şi lucrarea Dumnezeirii: problema soteriologică. .

Vădind ce deosebeşte fiecare tip de filosofie, în fiecare din aceste probleme, vom dobîndi un fel de cheie de înţelegere a atitudinii lor deosebitoare, spre ale cărei începuturi vom încerca apoi să ne urcăm pentru a le pune în vileag temeiurile şi rădăcinile.

În sfîrşit, vom cerceta, în legătură cu problemele de mai sus, o controversă care este socotită de multe ori ca fiind principala piatră de împărţire a cîmpurilor opuse ale filosofiei medievale, dar care, vom arăta că nu reprezintă o problemă relevantă pentru opoziţia acestei filosofii faţă de întrebările de mai sus: e vorba de cearta universalelor.

1) *Orientarea generală a preocupării filosofice.* – Opoziţia celor două tendinţe, în privinţa felului în care înţeleg efortul minţii omeneşti spre înţelegere, e clară.

Calea augustiniană e o cale lăuntrică. Drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului.

Itinerariul spiritual porneşte socratic, de la adîncirea omului în sine însuşi. Din mrejele îndoielii care-l pasc, sufletul se descoperă pe sine, descoperă existenţa şi adevărurile pe care le poartă-n sine şi care se desluşesc pe

măsură ce lumina lăuntrică le scoate din întuneric, aşa cum raza lunii scoate lucrurile din umbră în satira eminesciană. Omul descoperă astfel treptat, în sine, un glas mai adînc decît sine, o lumină a cugetului, un îndreptar, o călăuză lăuntrică (*De Magistro*).

Am văzut că sufletul omului e aşa alcătuit încît e în el o veşnică cerinţă de depăşire a lui însuşi, o veşnică încercare de a transcende, spre care e îndemnat de adîncul cel mai intim al cugetului. Din ideile pe care omul le află în cugetul lui, ba chiar din ceea ce nu află în cugetul lui, dar doreşte, sufletul scoate şi realitatea lumii şi realitatea lui Dumnezeu. Gîndesc, prin urmare Dumnezeu este - e calea oricărei mărturii augustiniene. Mai mult decît atît: orice afirmaţie rostită ca adevărată atestă existenţa lui Dumnezeu: „Socrate stă jos, deci Dumnezeu există". Fiindcă orice afirmaţie adevărată presupune lucrarea cugetului şi această lucrare, în măsura în care caută adevăr, caută rînduiala spre ceva care-l depăşeşte, dar pe care nu l-ar putea năzui dacă nu l-ar cuprinde în sine, sub forma unei tainice corespunderi şi referinţe. N-am putea năzui în afară de noi, dacă n-am fi rînduiţi unei existenţe care ne depăşeşte, dacă n-am purta în noi mărturia unei chemări către altceva decît ce suntem. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit", răspunde Hristos femeii care-l roagă să vie-n ajutorul necredinţei ei.

Filosofarea augustiniană va fi deci mai mult o vorbire a sufletului cu sine, despre Dumnezeu, decît o filosofie obiectivă. Înţelegem acum sensul temei augustiniene, după care drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului. La limită, adevărul, împăcarea, va fi un fel de „accordatio mentis cum se", care în realitate înseamnă „acordatio mentis cum Deo". Dumnezeu e soarele inteli-

gibil al creaţiei întregi. Şi fără luminarea lui nu există cunoştinţă.

Că într-o asemenea concepţie nu există, în fapt, filosofie deosebită de teologie şi raţiune deosebită de rugăciune, chiar dacă ele ar fi formal deosebite şi de unii augustinieni, se înţelege de la sine. Înţelegerea e supusă credinţei, ca îndreptătorului său firesc. Dumnezeu singur măsoară adevărul; iar adevărul e descoperirea lui Dumnezeu în lucruri.

Tomismul are altă orientare. Cugetarea lui e, toată, îndreptată spre lumea din afară. Punctul de plecare al reflecţiei lui e constatarea existenţei lucrurilor, existenţa lumii externe. Iar idealul cunoaşterii lui nu e îndeplinirea unei năzuinţe lăuntrice, ci acel „accordatio mentis et rei", care impune cugetului supunerea desăvîrşită faţă de obiect, ba chiar, într-un sens, prefacerea lui virtuală în obiect, pentru a-l putea cuprinde. Mintea omului cunoaşte lucrurile din afară prin simţuri; nu prin cine ştie ce misterioasă intuiţie. Iar ceea ce este de înţeles din lucruri, esenţa lor inteligibilă, mintea omului o abstrage, o scoate din lucruri, cu ajutorul unei operaţii speciale, care e însăşi operaţia proprie a inteligenţei: facultatea de a abstrage.

Dacă acesta e punctul ei de plecare şi felul în care lucrează inteligenţa pentru tomism, se înţelege că filosofia va avea, pentru el, un domeniu propriu de abstracţie, un plan propriu de existenţă, formal deosebit de acel al teologiei; raţiunea un cîmp deosebit de al credinţei. Înclinarea sufletului spre Dumnezeu, tendinţa conaturală a credinţei, era pentru augustinieni o lumină dinăuntru care îndrumă cugetul, singura lumină pentru toate operaţiile inteligenţei. Pentru tomişti, credinţa nu va fi decît adeziunea inimii în întunericul cugetării. Deşi, din

cauza realităţilor supreme către care se îndreaptă, credinţa va fi socotită de ei mai prejos decît aceasta. În orice caz, raţiunea, care este, pentru tomişti, o lumină de sine stătătoare, va avea un domeniu propriu. Filosoful creştin se va putea înţelege, după ei, cu filosoful necredincios, pe tărîmul neutru al acestei lumini naturale înţelegerii (*lumen naturalis intelligentiae*), independent de ceea ce crede fiecare.

2) *Înţelegerea legăturilor dintre Dumnezeu şi lume.* – Aceeaşi deosebire clară între cele două tipuri de filosofie subzistă şi în problema cosmologică, deşi amîndouă orientările tind să înfăţişeze, în această privinţă, raportul de la creator la creatură. Pentru unii, ca şi pentru alţii, lumea e lucrarea lui Dumnezeu, care-i este şi început şi ţintă. Pentru unii, ca şi pentru alţii, lumea este plăsmuirea unui gînd dumnezeiesc, devenit formă sensibilă, materială. Atunci ce-i deosebeşte?

Pentru augustinieni lucrurile se produc fie de-a dreptul de Dumnezeu, printr-o hotărîre a voinţei sale, fără nici o raţiune distinctă – raţiunea lor de a fi fiind chiar această expresiune creatoare care este inteligenţa divină – cum susţin, pe urma arabilor, unii augustinieni tîrzii, fie prin raţiuni seminale distincte, adică prin germeni predeterminativi, aşezaţi de creator, ca tipare ale fiinţelor, de la început, în materia din care sunt făcute, cum vor susţine augustinienii din şcoala lui Bonaventura. În amîndouă cazurile, însă, eficacitatea operativă, puterea de a face rezultate, este a lui Dumnezeu, fie ea directă, sau mijlocită. Numai astfel lumea devine o plasă de analogii, de semne în care mintea rugătoare află peste tot înţelesul Treimii lucrătoare. Psihologia omenească, ca şi

împărţirea timpului istoric, corespund funcţional celor trei Feţe.

Lucrurile îşi pierd, cum am văzut, autonomia de existenţă. Ele nu sunt de sine stătătoare, ci devin semne ale intenţiilor, vrerilor lui Dumnezeu. Cartea lumii este o revelaţie neîntreruptă, o necontenită destăinuire a firii care suspină după Dumnezeu, cu suspinuri negrăite. Chiar acolo unde Dumnezeu lipseşte din natură (bunăoară în păcat), prezenţa lui e indicată de nefiinţa care paşte lumea neluminată de faţa lui şi lucrarea lui are puterea de a scoate binele chiar din păcat (etiam peccata) şi de a întoarce răul în bine. Totul se petrece aci ca şi cum între lucrarea suprafirească, de mîntuire a lui Dumnezeu, şi lucrarea lui firească de providenţă cîrmuitoare a lumii nu ar fi o deosebire tăioasă, darul şi harul lui Dumnezeu împlinindu-se unul pe altul, parcă fără trecere.

Tomismul vede lucrurile altfel. Urmînd un gînd care la origine e şi al lui Augustin, lumea nu e pentru el creaţia unei voinţe arbitrare, ci a Inteligenţei luminate a lui Dumnezeu. Concepţia potrivnică – zic tomiştii – introduce în lume arbitrariul şi creează mari greutăţi de înţelegere a problemei răului, a cărui prezenţă devine greu de explicat, ca şi a problemei libertăţii şi răspunderii fiinţei create, în lucrarea mîntuitoare. Într-adevăr, dacă Dumnezeu e autorul direct a tot ce se întîmplă şi dacă tot ce se întîmplă se întîmplă nu numai cu voia, dar şi din voia şi cu puterea lui, cum mai poate exista răul pe lume? Şi ce rol mai are, în acest fatalism, libertatea şi răspunderea creaturii? Ceea ce combate aci tomismul, dincolo de augustinism, este panteismul arab.

Panteismul arab avicennizant confunda lumea şi lucrarea firească cu lumea şi lucrarea suprafirească. Lumea era, pentru el, în Dumnezeu şi lumea era Dumnezeu. În

afară de Dumnezeu nimic nu era pentru dînsul. Harul şi darul cele de peste fire ale Dumnezeului, fără măsură ca lumea, trăite de creştini ca realităţi nedatorate, ca daruri gratuite ale mărinimiei dumnezeieşti, erau pentru arabi exigenţe ale fiinţei dumnezeieşti, lucruri necesare, prin care se întocmeşte lumea predeterminată de Dumnezeu din veşnicie. Misiunea omului era, după arabi, numai supunerea către Allah; zadarnică orice rugă sau încercare de înduplecare a acestuia.

De aceea, tomiştii cuprind în opoziţia lor faţă de panteismul arab şi unele teze ale panenteismului augustinian. Şi pentru ei toate lucrurile vin de la Dumnezeu, dar aceste lucruri au o consistenţă proprie, sunt în ele însele. Dumnezeu însuşi vrea ca ele să fie guvernate de cauze fireşti. Căci nu orice lucru produce orice lucru în natură; ci lumea are o anumită rînduială, pe care nu o calcă voinţa lui Dumnezeu.

Lucrurile reale sunt create din materie şi din formă. Forma şi materia sunt termeni corelativi. Acestea nu preexistă lucrurilor; ele nasc în clipa contopirii, cînd se creează o unitate nouă, care este substratul existenţei şi pe care o cîrmuiesc ideile înţelepciunii dumnezeieşti. Materia este materialul. Forma, ideea constructivă, e esenţa. Creată nu e aci numai materia primă, ideile fiind în intelectul divin, ci, deopotrivă, şi materia şi forma. Tiparele lucrurilor, care, ca şi pentru augustinieni, se găsesc în înţelepciunea divină, au aci un rol creator, nu constitutiv, aşa că de creaţie dă seama inteligenţa luminată, înţelepciunea, ci nu voinţa pură a divinităţii. Cauzele secunde îndeplinesc în lume lucrarea proniei cereşti. Faptul că lucrurile sunt, înseamnă deci pentru tomişti, mai întîi că ele sunt inteligibile, adică pot fi înţelese de cuget în raţiunile lor, şi în al doilea rînd că operaţiile lor

sunt eficace, adică au o putere proprie de a produce rezultate.

În locul lucrurilor ce nu existau decît ca nişte reflexe palide ale divinităţii, sau ca nişte creaţii arbitrare ale voinţei radiante a lui Dumnezeu, ca atare de neînţeles în planul lor de existenţă propriu, tomismul introduce în lume o self-consistenţă şi o logică naturală coerentă.

Orice fiinţă vine de la Dumnezeu căruia-şi datoreşte fiinţa şi Dumnezeu e cauza ei primă. Dar nu totul în orice fiinţă – care e şi amestec de nefiinţă – vine de-a dreptul de la Dumnezeu. Între lucruri şi Dumnezeu, cauza lor producătoare totală, se intercalează o lume a cauzelor apropiate, a cauzelor secundare.

Am vorbit adineauri de formele substanţiale. Ei bine, după tomişti, Dumnezeu mînă lumea prin aceste forme ale lucrurilor, ale căror arhetipuri se află în înţelegerea lui. Dar aceasta nu înseamnă că lucrurile sunt, în existenţa lor pămîntească, numai sau încă, în această „luce aeterna". Ele sunt aci, pe pămînt, deplin realizate, ames-tec de materie şi formă, cu existenţă deplină. Faptul aces-ta, că lucrurile create au o existenţă deplină, trebuie privit, după ei, ca un semn al bunătăţii dumnezeieşti. Fără ea creaţia nu ar fi o creaţie de realităţi, ci numai un vis de umbre. Aşa că, cu toată nimicnicia care o paşte în faţa lui Dumnezeu – creaţia are totuşi de la el ceva care i-o aseamănă şi-i dă existenţă în sine.

3) *Dovedirea existenţei lui Dumnezeu.* – Opoziţia celor două tipuri de a gîndi stăruie şi în privinţa puterilor minţii omeneşti de a cuprinde fiinţa dumnezeiască. Lucrul este firesc, aceste puteri fiind şi ele operaţii ale creaturii, tributare înţelegerii întregi a lumii, de care am vorbit mai sus.

Pentru augustinieni, dovada existenţei lui Dumnezeu este oarecum lăuntrică. Ea derivă din faptul gîndirii lui Dumnezeu. Felul de a gîndi augustinian implică cu necesitate trecerea temeiului argumentării prin fiinţa subiectului. Tipul acestei argumentări este următorul: pornind de la orice afirmaţie presupusă adevărată, de pildă: „Socrate stă jos", cugetarea trece prin constatarea lăuntrică sau aprehensiunea unei afirmaţiuni adevărate, care-i atestă existenţa proprie, conchizînd la existenţa Aceluia care este în acelaşi timp izvorul şi ţinta ei.

În forma lui cea mai răsunătoare istoriceşte, acest argument e înfăţişat de Anselm din Canterbury, în chipul deducerii existenţei lui Dumnezeu din esenţa lui. Aci existenţa de fapt a lui Dumnezeu este scoasă de-a dreptul din înţelesul ideii de fiinţă care nu se poate să nu fie. Numim Dumnezeu o fiinţă care nu poate fi gîndită decît ca fiind. Dacă o asemenea fiinţă poate fi gîndită, ea este. Într-adevăr, dacă o fiinţă e perfectă, ea nu poate să nu fie, căci nefiinţa ar fi o imperfecţiune a ei.

Obiecţia celorlalţi vine îndată, cumplită: gîndirea existenţei nu e tot una cu existenţa de fapt şi trecerea e nelegitimă de la una la alta, împotriva augustinianului, această obiecţie nu are însă putere. Ea înseamnă numai atît, că obiectantul nu realizează conceptul fiinţei necesare sau perfecte, că mintea lui nu e în lumină. Căci pentru orice fiinţă poţi deosebi existenţa de esenţă, separa pe a doua de cea dintîi, afară de fiinţa necesară. Cei care, următori lui Kant, vor refuza să conchidă cu Descartes de la gîndire la existenţă, sub cuvînt că trecerea e nelegitimă de la „suta de taleri" din gînd, la suta din realitate, vor avea poate dreptate s-o facă, în măsura în care vorbesc de „taleri"; ei se înşală însă cînd e vorba de Dumnezeu. Căci „talerii" sunt existenţe contingente, lucruri care pot fi, dar

care pot şi să nu fie. Pe cînd Dumnezeu nu se poate să nu fie. Aşadar, în realitate, obiecţia celor ce resping argumentul ontologic nu dovedeşte decît că ei nu înţeleg ce este fiinţa necesară, adică fiinţa care nu poate fi decît în fiinţă, fiinţă al cărei fel de a fi necesar este acela de a fi. Înţeleasă, această fiinţă nu poate fi decît în fiinţă.

Obiecţia după care s-ar conchide abuziv de la cugetare la existenţă nu poartă împotriva augustinienilor cînd e vorba de Dumnezeu, căci teoria augustiniană implicînd existenţa ideii de fiinţă în gîndire, deducţia nu e o sinteză abuzivă, ci numai analiza unei noţiuni pe care o descoperă acolo prin operaţia iluminării. „Nu ţi-aş fi argumentat, dacă n-ai fi fost convins!", ar putea replica augustinianul; ceea ce arată că proba lui ontologică este mai mult o mărturisire de credinţă, decît un argument valabil logiceşte, cum s-ar putea să fie la Descartes. Dar toată realitatea logică e situată, pentru augustinian, pe acelaşi plan. Pentru el nu există speculaţie filosofică deosebită de această mărturisire. Aşa se şi face că argumentul otologic, caduc la Descartes, rămîne valabil în planul în care e formulat de augustinienii medievali şi obiecţia tomistă nu-i atinge.

Spre deosebire de augustinism, cugetarea tomistă nu mai ajunge la Dumnezeu direct prin iluminare; ci se ridică progresiv, din concluzie în concluzie, pe treptele analogiei. În general, funcţia inteligenţei nu mai e pentru tomişti vedenia intuitivă, iluminarea intelectuală pe care ei o rezervă viziunii beatifice a sfinţilor: vedeniei faţă către faţă, ci ridicarea din concluzie în concluzie, „ca prin oglindă, în chicitură" (*per speculum, in aenigmate*) pe cîrja raţionamentului.

Cum ajunge acest raţionament să urce din treaptă-n treaptă, de la lucrurile acestei lumi, la Dumnezeu? Proble-

ma nu e fără dificultăţi. Căci dacă toate creaturile – întru atît întru cît sunt – indică pe Dumnezeu ca izvor al acestei existenţe, fiinţa lor nu este altcum, în nici un fel, relevantă pentru aceea a Dumnezeirii.

Pentru aceasta, tomismul analizează conceptul însuşi de existenţă a lucrurilor. Pentru el existenţa nu are un sens reversibil. Ea nu e un predicat, care să permită constituirea unui gen din toate noţiunile cărora le convine, gen care să permită depăşirea cîmpului existenţei create. Existenţa, care e predicatul cel mai general, are un sens analog, care trebuie lămurit prin alte predicate: unitate, necesitate, bunătate, subzistenţă, actualitate. Categoriile aristotelice devin aci „predicamente", atribute transcendentale ale existenţei în genere. Prin ele mintea se ridică la Dumnezeu, extrapolînd şirul de temeiuri descoperite în rînduiala lumii pînă la motorul ei nemişcător, la care se opreşte sub păcătuirea de sofismă: regres în infinit, sau de pură absurditate.

Am văzut că mecanismul doveditor augustinian, întemeiat pe activitatea gînditoare a mărturisitorului, implică trecerea necesară a dovezilor prin subiect: gîndesc, deci Dumnezeu este! Plecînd de la constatarea existenţei lucrurilor din afară, tomismul nu mai are nevoie, în argumentarea lui, de această trecere. Tipul argumentării lui e altul: lucrurile sunt, Dumnezeu este. Accentul cade aci pe faptul existenţei, nu pe felul de a fi al lucrurilor. Argumentarea progresează în felul următor: lucrurile sunt, deci ele au o cauză. Altfel de ce ar fi mai curînd decît n-ar fi? Această cauză, fiind însă ea însăşi un lucru existent, ea are, la rîndul ei, o cauză. Şi aşa mai departe, pînă la prima cauză. Această primă cauză există, fiindcă altfel nu s-ar putea evita tropii scepticismului. Dar ea transcende procesul cauzaţiei, trece în afara lui. Pe acest tip, deşi cu alte

cuprinsuri, se deşiră toate cele cinci argumente clasice prin care tomismul pretinde a dovedi existenţa divinităţii, descoperind: primul motor, cauza eficientă, fiinţa necesară, perfecţia şi providenţa (Ioan Damaschin). Toate aceste cinci probe sunt analogice. Ele conving prin reducere la absurd, sau prin trecere la limită. Nici una nu are evidenţa intuitivă a probelor augustiniene.

Găsim deci aci un proces discursiv, care constrînge afirmarea, sub sancţiunea imposibilităţii de a menţine coerenţa în gîndire – care rămîne temeiul capital al întregii argumentări. Dincolo aflasem un proces aprehensiv, care constrîngea mărturisirea, sub influenţa trăirii directe a viziunii.

4) *Problema înţelegerii omeneşti şi a fiinţei îngereşti.* – Dar să ne întoarcem la om şi la rosturile lui înţelegătoare.

Afirmînd că omul este fiinţă înţelegătoare, Aristotel deosebise în el două feluri de a înţelege: unul primitor, pentru care cunoaşterea e o păţanie, şi unul lucrător, pentru care cunoaşterea e actul însuşi de înţelegere. Cel dintîi e puterea de a cunoaşte (*intellectus possibilis*). Al doilea e lucrarea cunoscătoare (*intellectus agens*).

Dacă primul fel de înţelegere e o putere, ea îmbracă chipul de a fi al puterilor: adică ea poate fi în fapt, dar poate să şi nu fie, fără ca totuşi să înceteze cu totul de a fi. Că puterea de a cunoaşte nu este mereu în lucrare, o dovedeşte faptul deselor ei suspendări: în somn, în nesimţire etc., cînd gîndurile omului, deşi nu sunt actualizate în conştiinţă, subzistă totuşi latent, ca putinţe, într-un alt plan, din care se reactualizează odată cu aducerea aminte.

Pentru ca acest lucru să poată fi înţeles, trebuie însă presupus că ele sunt undeva, în permanenţă, într-un plan

ai lor; altfel zis, că trebuie să existe un ochi neadormit, un suport al operaţiilor cunoaşterii, chiar dacă în planul conştiinţei omeneşti ele ar suferi o suspendare.

Ceea ce urmează de aci e foarte însemnat. Căci dacă planul existenţei ideilor e altul decît al conştiinţei omeneşti, lucrurile se petrec ca şi cum omul n-ar cunoaşte printr-o operaţie proprie; ci ca şi cum operaţia de înţelegere s-ar săvîrşi în el, din afara lui însuşi. Omul e deci pasiv, dacă n-are decît putere de cunoaştere. Ideile sunt în realitate coesenţiale creatorului, „in luce eterna"; iar puterea omenească de a cunoaşte nu face altceva decît să le primească situîndu-se sub raza acestei lumini. În această concepţie, înţelegerea lucrătoare (*intellectus agens*) ar fi însuşi Dumnezeu. Omul n-ar avea decît putinţa de a înţelege. Iar această putere nu s-ar preface-n fapt, decît atîta timp cît mintea stă sub lucrarea directă, luminătoare, a Dumnezeirii. Starea de cunoaştere e deci starea de luminare lăuntrică a cugetului care vede ideile dumnezeieşti în lumina lor veşnică.

Se vede primejdia: dacă înţelegerea e operaţia proprie a sufletului omului, care-l deosebeşte de animale - înseamnă că omul nu are suflet substratual propriu, ci sufletul său înţelegător e numai un reflex, o parte, dintr-un singur suflet substanţial, înţelegător, al lumii. Substratul sufletesc ar fi atunci o substanţă în felul apei care, aceeaşi, ar umple vasul trupului care o primeşte. Sufletul nu ar mai avea un substrat individual, ci o substanţă proprie, separată şi impersonală. Toţi oamenii ar avea, în fapt, un singur suflet.

Dar dacă toţi oamenii n-ar avea decît un singur suflet, atunci toată problematica creştină a mîntuirii s-ar răsturna şi chipul în care fiecare e angajat în lucrarea mîntuirii, cu sufletul său, n-ar mai avea rost. Sufletul ar fi nemuri-

tor, dar nu ar mai exista nemurire individuală. Se vede bine pentru ce pricină Toma din Aquin va ataca în tratatul său „De unitate intellectus", scris împotriva averroiştilor, teoria filosofilor arabi care trăgeau din scrierile lui Aristotel învăţăturile de mai sus; tot aşa cum în tratatul „De aeternitate mundi" atacase teoria acestora privitoare la creaţiunea din veşnicie a materiei individuante, care desfiinţa deosebirea de natură şi introducea deosebirea de grad între om şi Dumnezeu.

Ceea ce pretinde el pentru om este o înţelegere lucrătoare care să nu fie separată de sufletul individual al fiecăruia; ci să fie de un substrat cu el. Ceea ce vrea el e ca înţelegerea să nu fie o substanţă separată, ci o funcţiune a sufletului omenesc, legată substratual de fiinţa acestuia.

De aceea, în concepţia tomistă, omul va avea două feluri de a înţelege: o înţelegere pasivă, pe care o au şi animalele, care nu e decît putinţa de a cunoaşte, înţelegere al cărei fel de cunoştinţă apare într-adevăr ca un fel de păţanie, ci nu ca o lucrare proprie. Este actul de aprehensiune pe care-l presupune cunoştinţa simţurilor, în care lucrurile sunt primite ca înscrise pe o ceară moale. Dar omul mai are şi o altfel de cunoaştere: lucrătoare, care e a lui proprie. Aci, puterea de a cunoaşte se identifică cu facultatea de a abstrage, de a scoate din datele simţurilor un fel de reproduceri, de copii ale ideilor, un fel de soiuri de tipare lăuntrice (species impressa), care „intenţionează", sau se referă la realul universal din lucrurile din afară; copii cărora, dacă li se adaugă şi rostirea lăuntrică, denumirea (species expressa), dobîndim înţelegerea deplină omenească. Aceste operaţii sunt lucrări proprii ale sufletului omenesc, conceput ca formă a trupului, ca unitate a unei forme substanţiale, adică a unui act specific, dotat cu un substrat propriu.

Ceea ce încearcă Toma din Aquin să salveze aci este unitatea şi individualitatea reală a ființei concrete, pe care cealaltă doctrină o destrăma în întîlnirea pur trecătoare, a materiei individuante a trupului, cu forma generală a unui suflet impersonal.

Să ne oprim puțin asupra acestui lucru. Cînd unii zic de obicei „materie" şi o opun „spiritului", mintea lor tinde să accentueze, în felul apusean, existența a două substanțe distincte dar neindividuale, care se unesc într-o ființă, sau într-o operație unică prin întîlnirea lor. Cînd ceilalți pomenesc despre „trup", în felul răsăritenilor, ei subînțeleg dimpotrivă o materie individuată nu printr-altă substanță, ci printr-o operație proprie de limitare; printr-o „formă" care-i susține limitele. „Încarnație" înseamnă în primul caz că spiritul se uneşte cu „carnea", adică îşi adaugă un trup, neființa cărnii fiind concepută aici ca ceva pozitiv. Materializarea înseamnă aci trecere din nevăzut în văzut şi este, măcar pentru senzație, un adaos de ființă. „Întrupare" înseamnă însă dimpotrivă, în al doilea caz, mărginire a substratului spiritual, luare de formă, limitare, ceva ce lasă să se presupună o „scădere" de ființă.

Se vede că rodul întregii chestiuni stă în întrebarea, grea de tot, a principiului individuației: adică a temeiului care face ca lucrurile să existe deosebit unele de altele.

Există un principiu special de individuație al lucrurilor spirituale? Sau materia este singurul factor de individualizare a tuturor lucrurilor? Altfel zis, factorul de individuație a spiritelor, adică ceea ce deosebeşte un cuget de altul este numai faptul legării lor de un anumit trup; sau factorul de individuație a lor e „forma", adică actul, făptuirea fiecărui suflet, care-l trece existent din lumea multi-

plă a posibilităţilor nedeterminate la una singură, anumită, pe care-o realizează cu excluderea celorlalte?

Rezumînd în acest prag opoziţia dintre temism şi augustinism în problema inteligenţei, înainte de a căuta o dezlegare, reamintim că în vreme ce augustinismul admitea iluminarea directă prin ideile lui Dumnezeu, ori prin intelectul separat al lui Avicenna, tomismul, admiţînd cu augustinienii că izvorul ideilor e la Dumnezeu, se deosebeşte totuşi de aceştia prin felul în care concepe modul de producere a ideilor. Pentru Toma, ideile, arhetipuri ale lucrurilor şi raţiuni ale lor eterne, sunt în intelectul divin; iar omul are o lumină firească, prin care produce copii ale acestor „inteligibile", pe care le poate referi celorlalte: intelectul agent, creator de specii, prin care omul abstrage inteligibilul din datele simţurilor.

Strajă despărţitoare între ei: problema individuaţiei.

Ne apropiem de o problemă mai grea, pentru că e mai străină, cel puţin în aparenţă, de problemele filosofiei de azi: e vorba de problema îngerească.

Zic în aparenţă numai pentru că, în realitate, vîna filosofiei îngereşti din scolastica medievală tinde să invadeze iar cîmpul filosofiei speculative moderne, dar pe uşa din dos, travestită în haine de împrumut ale filosofiei culturii. Într-adevăr, toată problematica aşa-numitului „spirit colectiv" din filosofia contemporană nu e decît un substitut pozitivizant al angelologiei medievale. E nevoie, deci, de oarecare îngăduinţă pentru dezvoltările ce vor urma; dar ele sunt necesare pentru adîncirea distincţiei noastre tipologice. Pentru că aceeaşi problemă care s-a pus pentru intelect se pune şi cu privire la îngeri. Sunt aceste spirite inteligenţe pure, separate, fără amestec de materie, de trup, cum spune Toma din Aquin? Sau sunt, dimpotrivă, aceşti

îngeri şi ei, un amestec de materie şi de formă, cum mărturiseau: Efrem Sirul, Dionisie Areopagitul şi, după unii, chiar Fericitul Augustin?

Care e greutatea problemei? Iat-o: e faptul că aceste inteligenţe sunt realităţi spirituale şi totuşi sunt distincte unele de altele şi specificate operativ, adică fiecare face altă lucrare, este presupusă la o altă funcţie, deosebită. Şi dacă natura acestor îngeri, firea lor este chiar operaţia lor proprie, trebuie să admiţi un principiu care să-i deosebească. Iar dacă singurul factor individuant este materia, atunci sau îngerii sunt spirite pure, şi atunci sunt indistincţi, sau sunt distincţi, şi atunci fiinţa lor este necesar legată de o materie, de un substrat care-i distinge.

Îngerii aceştia, ori de cîte ori ni-i închipuim - cînd ni-i închipuim, căci foarte mulţi nu şi-i închipuie -, ni-i închipuim cu oarecare trup: fie el întreg, ori numai cap, ochi, aripi. Suntem desigur în faţa reprezentării simbolice a unor puteri, care în planul lor de realitate nu apar totdeauna astfel. În realitatea lor, îngerii sunt lucrări ale Dumnezeirii. Sunt deci făpturi create de el, ca şi oamenii, munţii, mările şi stelele. Sunt puteri făptuitoare nevăzute, pe care uneori le aflăm lucrînd în lume, ori asupra sufletului nostru, atunci cînd dăm un înţeles teologal întîmplărilor ce se petrec, sau stării noastre emotive, adică atunci cînd le legăm de un înţeles suprem.

Închipuiţi-vă un conducător de oşti care a făcut tot ce l-a învăţat arta lui şi mijloacele pe care le are: şi-a întocmit taberele şi a dat poruncă oştilor să pornească la atac, fiecare cu o misiune determinată, în vederea unui scop precis. Ei bine, în momentul în care se dezlănţuie acţiunea, în care sorţii se înclină într-un sens, sau întraltul, cel ce făptuieşte simte – şi o mărturiseşte, de pildă, Napoleon – că împlinirea lucrurilor a ieşit din mîna ome-

nească. Poţi crede – dacă nu eşti credincios – că întîmplarea singură are a hotărî. (Dacă această frază are vreun înţeles real, lucru care nu e tocmai sigur.) Dar poţi crede şi că o forţă, cineva, norocul, destinul, zeii, steaua ta apasă lucrurile într-un sens anumit cu puterea tainică a îngerului bătăliilor. La fel, un înger coboară pacea în sufletul zbuciumat şi-i linişteşte grija şi durerea; şi tot un înger, dar căzut, înrăieşte şi îndrăceşte sufletele oamenilor căzuţi în păcat şi-i face să nu se înţeleagă: duhul vrajbei, cheme-se el: Aghiuţă, Nichipercea ori cum altfel Naiba s-ar chema!

Îngerii aceştia sunt puteri necontenit înţelegătoare, cercuri de înţelegere, solii trimise de la Dumnezeu spre lume, a căror înţelegere este deosebită de a oamenilor, atît prin faptul că ea nu ar avea nevoie de trup spre a se actualiza, prin faptul că, în planul ei, toate posibilităţile şi toate consecinţele sunt actualizate, prin faptul că vede toate aceste consecinţe, în sfera lui, dintr-o dată, intuitiv: cauzele date odată cu efectele şi efectele date odată cu cauzele, cît şi prin faptul că această înţelegere este eficace, lucrătoare, prin însăşi operaţia ei. Ea face să fie în ordinea existenţei terestre, ceea ce este înţelegere în ordinea existenţei îngereşti.

Ei bine, sunt aceşti îngeri impersonali? Atunci, cum pot fi prepuşi la mişcarea astrelor, a bătăliilor, sau la mişcarea unui anumit suflet omenesc?

Tradiţia a lăsat, cu Efrem Sirul şi cu Dionisie Areopagitul, o ierarhie a lor. I-a împărţit, anume, în nouă cete, deosebite în înălţime şi-n putere, în trei ordine orizontale şi în trei ierarhii verticale: sus ierarhia Tatălui, sub ea ierarhia Fiului, dedesubt ierarhia Duhului Sfînt. De o parte, rînduiala Tatălui: la mijloc, a Fiului, şi de cealaltă, a Sfîntului Duh. Sunt, astfel, îngeri ai Tatălui în ierarhia sa

proprie, îngeri ai Tatălui în ierarhia Fiului şi îngeri ai Tatălui în ierarhia Duhului Sfînt. Sunt îngeri ai Fiului în ierarhia Tatălui, în ierarhia lui însuşi şi-n ierarhia Sfîntului Duh. Şi sunt îngeri ai Sfîntului Duh în ierarhia Tatălui, a Fiului şi în ierarhia sa proprie. Şi sunt, orizontal, în ierarhia Tatălui, îngeri ai fiecărei feţe: ai Tatălui, ai Fiului şi ai Sfîntului Duh. Şi, la fel, cîte trei cete: ale Tatălui, Fiului şi Sfîntului Duh, în ierarhia Fiului, şi tot trei cete, cîte una a fiecărei Feţe, în ierarhia Sfîntului Duh.

Cea mai înaltă ierarhie e aceea a Tatălui. Urmează a Fiului şi apoi a Sfîntului Duh. Fiecare Faţă răsfrînge, în ceata şi în ierarhia ei proprie, ceva din aspectul ei: puterea înfricoşată şi tainică a Tatălui; iubirea nemăsurată, ziditoare, jertfelnică şi mîntuitoare a Fiului; lucrarea sfinţitoare şi împlinitoare a Duhului Sfînt.

Pornind de jos în sus – de la îngerii cei mai apropiaţi de noi, adică făcînd drumul invers al soliilor pe care ei le răsfrîng de la Dumnezeu spre lume –, cetele îngereşti se rînduiesc astfel: în prima ierarhie sunt îngerii lucrători ai lucrării Duhului dumnezeiesc în lume. În ceata întîi sunt îngerii activi şi păzitori, prepuşi la paza fiecărui om sau lucrări lumeşti. Deasupra vin Arhanghelii, prepuşi la îngrijirea Regatelor şi a Împărăţiilor. Apoi vine ceata Căpeteniilor sau Începătoriilor, prepuse la cîrmuirea lumilor. Cele trei cete din a doua ierarhie, cetele Fiului, sunt puteri lăuntrice: Puterile, Virtuţile şi Tăriile. „Duhurile" acestea de care mai vorbim şi astăzi deseori – dar despre care am pierdut parcă înţelesul că sunt soli ai Dumnezeirii, de cînd cu psihologia experimentală ori cu psihologia patologică – sunt: Duhul blîndeţii, al păcii, al răbdării, al ascultării, al cucerniciei, Tăria sufletească, Puterea rugăciunii etc., ca şi duhurile rele: al zavistiei, al înşelăciunii, al clevetirii, toţi îngeri din a doua ierarhie. (Poporul nostru,

care şi-a făurit psihologia în lumina acestei concepţii despre lume, zice şi azi – vorbind despre „îngerii tăriei" – că cineva este „tare" ori „slab" de „înger", chiar atunci cînd nu mai pricepe prin aceste cuvinte decît o dispoziţie a sufletului omenesc, atestînd prin aceasta totuşi originea teologică a distincţiilor psihologiei sale etice.) Deasupra, vin îngerii cei mari din ierarhia Tatălui: Serafimii Sfîntului Duh, îngerii cei înfricoşaţi, închipuiţi cu feţele acoperite de şase aripi, îndeplinitorii hotărîrilor dumnezeieşti, îngerii cei mari ai Fiului, Hieruvimii iubirii cea de preste lume; şi îngerii cei mari ai Sfatului Dumnezeiesc, îngerii de Scaun, Tronurile, ale căror feţe, totdeauna ascunse, privesc tainele viitoare ale lumii la marginea luminii negrăite, ca un fel de răsuflare călăuzitoare a lui Dumnezeu spre toate. E aci vedenia înfricoşătoare a unei lumi cu care am pierdut contactul; cu umbra căreia ne mai întîlnim totuşi uneori sub alte forme, cînd încercăm să prindem permanentul unei simfonii, sau, în general, realitatea unei semnificaţii; dar care – pentru felul de înţelegere medieval al lumii – constituia claviatura întregii eficacităţi a lucrurilor de aici.

Care e dificultatea filosofică cu privire la înţelegerea fiinţei acestei lumi îngereşti? Este, am spus, deosebirea dintre dînșii, dacă presupunem că ei nu sunt fiinţe materiale. Această dificultate e, am spus, aceeaşi, ca şi pentru inteligenţele omeneşti, participate, în măsura în care şi ele sunt realităţi spirituale, şi anume: prin ce se deosebesc două fiinţe spirituale una de alta, dacă nu au trup?

Ca să mă fac înţeles asupra acestor lucruri, cu care inteligenţa pozitivă a omului modern nu lucrează în chip obişnuit, voi folosi o analogie. Iată o realitate spirituală, cum este „culoarea de albastru", sau „sunetul sol" din a

doua octavă a registrului mijlociu. Vorbesc de realitatea spirituală, înţeleasă, a acestor lucruri, adică de ceea ce e trăit imediat ca „sol", ori ca „albastru" de mintea fiecăruia din noi, ci nu de numărul de vibraţii, sau de operaţia psihofiziologică prin care această realitate se înregistrează, sau se construieşte de către fiinţa omului. Ei bine, acest „albastru", sau acest „sol", ca însuşiri, ca realităţi spirituale sui-generis, se pot ele deosebi de „acelaşi albastru" ori de „acelaşi sol", altfel decît prin faptul că sunt realizate, „în alt timp", ori de „alt instrument", ori în „alt spaţiu"? Ce deosebeşte un sol de un alt sol de acelaşi fel, un albastru de acelaşi albastru? Constituie ele realităţi spirituale distincte ca atare, sau se disting între ele numai prin legătura lor cu un substrat străin? Cam aceasta este problema ce se pune şi pentru îngeri.

Dificultatea filosofică de a întemeia această deosebire ierarhică, substanţială, între aceste cete îngereşti, care sunt inteligenţe simple şi care umplu cu lucrarea lor distinctă lumea nevăzută, vine de aci. Dacă singurul principiu de individuaţie este materia, toţi aceşti îngeri nu se pot constitui ca entităţi spirituale deosebite, decît prin legătura lor cu trupul, adică cu un substrat mărginit, circumscris, individual. (Această necesitate logică va fi făcut, cum am văzut, pe Sf. Efrem Sirul să acorde îngerilor un trup subtil, fără dimensiunile obişnuite ale obiectelor spaţiale, dar care să limiteze, totuşi, prin densitatea lui relativă, ca o formă, activitatea fiecărei cete.) Dacă, dimpotrivă, acţiunea este ea însăşi individuantă, dacă ea separă dintre posibile pe acelea ce convin operaţiilor firii fiecărei fiinţe, deosebirea îngerilor poate fi înţeleasă şi fără intervenţia materiei, şi îngerii pot fi concepuţi ca fiind spirite pure.

Se vede, iarăşi, în ce fel filosofia tomistă foloseşte felul ei de înţelegere a individuaţiei pentru a încerca să rezolve o dificultate filosofică. Pentru ea, ceea ce intră în unitatea formei substanţiale a îngerului nu e materie în sensul propriu: ci conţinut nematerial de conformat prin act, materie primă. Astfel, îngerul poate fi individualizat, rămînînd spirit pur. Se vede, de asemenea, că orientarea augustiniană, prin felul ei de înţelegere a individuării prin materie, nu poate salva decît cu greu spiritualitatea distinctă a îngerilor. Se mai vede şi că orientarea augustiniană poartă spre ceea ce face ca ceva să fie îngeresc, spre firea îngerului însuşi, către predicatul nominal care-l caracterizează mai curînd ca spre fiinţa îngerului însuşi, care rămîne oarecum inefabilă, de necuprins; pe cînd tomismul încearcă, dimpotrivă, să salveze modul specific de existenţă, fiinţa proprie operativă, fiinţarea în fapt, a fiecărui înger, aşa cum făcuse şi pentru fiinţa fiecărui suflet omenesc.

5) *Filosofia morală.* – Aceeaşi dublă orientare stăruie şi în filosofia morală şi politică a veacului de mijloc.

Pentru augustinieni, bine şi rău, drept şi nedrept nu se pricep şi n-au înţeles decît în funcţie de voinţa dumnezeiască. E bine şi drept ceea ce e potrivit voinţei lui Dumnezeu; este rău şi nedrept, ceea ce-i stă împotrivă. Hoţia, omuciderea sunt păcate, pentru că Dumnezeu a poruncit să nu furi şi să nu ucizi. N-ar fi fost această poruncă, nici omuciderea, nici hoţia n-ar fi putut fi numite rele. Bunătatea, dreptatea nu au o natură proprie, ci numai una derivată. Ele nu au sens decît pentru omul cu frica lui Dumnezeu. Nu există un „drept natural", şi nici o „morală naturală" derivată din natura abstractă a omului, sau a lucrurilor; ci numai o "morală pozitivă", un „cod de pre-

scripţii" sau „îndemnuri": cele zece porunci şi predica de pe munte.

Cînd vorbim aci de augustinism trebuie – este drept – să facem o rezervă. Căci cele spuse mai sus nu înfăţişează doctrina lui Augustin însuşi, ci mai ales doctrina augustinienilor tîrzii, a augustinienilor care vor accentua elementul voluntar din doctrina acestuia. Fiindcă pentru Augustin – care admitea voinţei lui Dumnezeu un temei raţional în înţelepciunea divină, care este chiar Logosul creator al lucrurilor – această voinţă, cînd hotărăşte ceva, nu exprimă niciodată un capriciu arbitrar, ci o intenţie logică a raţiunii divine. Ceea ce accentuează însă augustinismul este afirmaţia că nicăieri nu te poţi găsi pe un teren moraliceşte neutru, practic în afară de harul divin – adică pe un teren pur raţional al obligaţiunii umane, ori al obligaţiei pure, în afară de caritate şi de rugăciune. Şi nicăieri nu poţi afla o „morală" fără o „religie", şi o normă constrîngătoare fără o legătură cu transcendentul. Pe acest fond augustinian pare ţesută şi atitudinea eticii noastre populare, pentru care omul „fără de lege" e cel care „n-are nimic sfînt!"

Dacă lucrurile stau astfel şi dacă pricepem elementele de neautonomie a moralităţii din doctrina augustiniană, pe care le dezvoltă îndeosebi acea formă a ei tardivă care e doctrina scotistă, nu este uşor să pricepem ce elemente va dezvolta doctrina potrivnică. Fără a desface morala de orice legătură cu religia, această doctrină va tinde s-o constituie oarecum ca pe ceva de sine stătător, distinctă de „trăirea vieţii de har". După cum există o cunoaştere raţională deosebită de cea revelată, o cunoaştere care are legile ei proprii şi principiile ei valabile în domeniul lor – independent de orice destăinuire divină –, tot aşa există şi o morală şi un drept, o regulă a purtării, un obiect al

vrerii fiecăruia şi tutulor, care au o consistenţă proprie şi pot fi voite pentru ele, în afară de rugăciune şi mîntuire. Şi dacă această doctrină nu va merge niciodată, în creştinism, pînă la afirmaţia că omul poate ajunge la perfecţiunea morală fără ajutorul lui Dumnezeu, ea va pricepe totuşi această morală ca pe ceva deosebit de sfinţire, ca pe ceva care poate fi urmărit în chip distinct, chiar dacă atrage după sine o anumită conformitate cu voinţa divină. Această conformitate există, desigur, pentru omul moral, cel puţin în drept. Într-adevăr, dacă fiinţa noastră este prin esenţa ei, în sine, consistentă faţă de Dumnezeu şi dacă esenţa care o face consistentă este chiar ideea creatoare a lucrului în inteligenţa divină, adică dacă esenţa unui lucru vădeşte intenţia lui Dumnezeu faţă de ea – o morală naturală, o făptuire potrivită firii lucrurilor devine – nu numai posibilă, dar şi clăditoare. Căci acel care făptuieşte potrivit firii lui, făptuieşte în intenţia însăşi a lui Dumnezeu faţă cu el, progresează în asemănarea divină.

Pentru scotişti un lucru era bun pentru că-l vrea Dumnezeu şi numai pentru aceea, iar ideea unui lucru bun în sine nu avea sens. Pentru tomişti şi urmaşii gîndirii lor în acest punct, moliniştii şi suarezienii, lucrurile stau altfel. Chiar dacă, concret, bunătatea exprimă conformitatea cu voinţa divină, bunătatea este o însuşire specială a fiinţei dumnezeieşti. Ea e o perfecţiune a fiinţei, a plinătăţii ei. Afirmaţia scotiştilor că, dacă Dumnezeu ar fi îngăduit hoţia sau nedreptatea, acestea n-ar fi fost rele, nu mai are pentru tomişti şi urmaşii lor nici un sens. Dumnezeu nu poate voi decît dreptatea. El nu poate voi răul. O fiinţă care ar voi nedreptatea, nu ar putea fi Dumnezeu. Şi, după cum, deşi atotputernic, Dumnezeu nu poate face un cerc- pătrat, fiindcă cerc-pătrat e un concept contradicto-

riu şi deci nu are noţiune; tot aşa, el nu poate voi răul, care e o contradicţie a fiinţei sale. La rău şi la bine, la morală şi la drept putem ajunge deci şi prin considerarea naturii abstracte a fiinţei şi principiilor ei, făcînd abstracţie adică de legătura concretă pe care o reprezintă ele în comunitatea sufletului cu Dumnezeu. Încă un pas, şi vom fi aproape de acel „drept natural" şi de acea „morală naturală" şi chiar de acea „religie naturală", pe care se va constitui lumea începînd din secolul al XVI-lea, şi în numele cărora Shaftesbury, anticipînd pe Kant, îşi va îngădui, mai tîrziu, să răstoarne problematica şi să judece după conformitatea cu morala inimii, adevărul pretenţiilor religiei înseşi.

Aceeaşi deosebire stăruie şi în ce priveşte instrumentul principal de orientare a omului în lumea morală.

Următori distincţiei clasice, care constată deficienţa naturală a cunoaşterii binelui, de a izbuti, şi făptuirea lui „video meliora proboque, deteriora sequor" , augustinienii vor lua atitudine împotriva intelectualismului socratic, pentru care hiatusul dintre gîndirea şi facerea binelui părea o absurditate. Pentru augustinieni, morala va fi deci, întreagă, o problemă practică de voinţă, şi îndreptarea concretă a voinţei pentru facerea binelui va fi tema lor principală de meditaţie morală. Şi după cum, în cunoaştere, adevărata operaţie era îndreptarea minţii prin iluminaţia divină, aşa încît, la limită, nu mai era deosebire între „raţiune" (ratio) şi „rugăciune" (oratio); la fel, în morală, voinţa omului, deficientă prin firea ei, nu se va găsi în stare să se îndrepte spre adevăratul ei bun, decît prin harul lui Dumnezeu. Viaţa morală nu va fi deci posibilă în chip practic, decît ancorată în sfinţenie. Şi fără sfinţenie, facerea binelui va fi imposibilă.

Pentru tomişti, dimpotrivă, instrumentul principal al moralei rămîne inteligenţa. E adevărat că, următor aristotelismului, care introdusese obişnuinţa, „habitus"-ul, între cunoaşterea binelui şi aplecările sau pasiunile poftitoare (concupiscibile) şi cele aţîţătoare (irascibile) ale sufletului, tomismul încearcă să introducă „virtutea" în ruptura dintre cunoaşterea binelui şi îndeplinirea lui; totuşi, făptuirea bună fiind pentru ei făptuirea potrivită naturii lucrurilor, se înţelege că pătrunderea esenţei acestora prin cunoaştere este o operaţie ce precede în chip necesar aplecarea spre facerea binelui. Virtuţile „dianoetice" primează deci asupra celor „etice", şi cunoaşterea precede cu necesitate pasiunea, înclinarea care determină faptul. Cu o singură excepţie: aceea a iubirii de Dumnezeu, a cărui esenţă, rămînînd nepătrunsă inteligenţei omeneşti, omul e nevoit să se sprijine pe cîrja virtuţilor teologale: credinţa, iubirea şi nădejdea spre a-i îndeplini voia. De unde şi o deosebire tăioasă la tomişti, între pasiunea iubirii lumeşti (amor concupiscentiae) şi virtutea teologală a iubirii (amor benevolentiae), care, dincolo, tindeau să se apropie.

În sfîrşit, datorită felului său de angajare a problemei morale (doar nu degeaba a frînt atîtea lănci împotriva manicheismului!), augustinismul, chiar dacă-şi va depăşi formal adversarul, va păstra totdeauna un sentiment acut al păcatului, al realităţii răului din lume şi al deficienţei creaturii în faţa misiunii ei suprafireşti şi sentimentul acestei răni de nevindecat fără ajutorul Harului dumnezeiesc, îl va face să genereze periodic, istoriceşte, forme de pesimism radical ca luteranismul, jansenismul, pînă la doctrina contemporană a lui Sören Kierkegaard... Pe cînd adversarii săi din scolastica tîrzie, deşi vor menţine formal aceleaşi caractere creaturii, se vor deprinde în fapt

tot mai mult cu „rînduielile naturii", pierzînd sentimentul lipsurilor ei, şi această alunecare către un fel de semipelagianism va crea, cu timpul, condiţiile dezvoltării unui optimism imanent, care va sfîrşi prin a identifica făţiş, în secolul al XVIII-lea, „natura" cu „binele" şi cu „raţiunea", şi „ordinea naturală" cu „ordinea providenţială" a lui Dumnezeu.

6) *Concepţia politică.* – Trecem la cercetarea opoziţiei pe tărîmul orientărilor politice.

După doctrina tradiţională, stăpînitorul temporal, regele sau împăratul, este prepusul lui Dumnezeu pentru cîrmuirea oamenilor care trăiesc împreună, spre binele tuturor. Regele e stăpîn pentru păcatele lumii, pentru că oamenii nu sunt desăvîrşiriţi şi pentru că năzuinţele lor sunt adesea aplecate spre fapte care folosesc binele propriu, în dauna tutulor. În măsura în care unirea tutulor e de trebuinţă, chiar spre folosul fiecăruia – fiindcă altfel n-ar fi linişte şi rînduială –, domnul şi stăpînitorul primeşte misiunea asigurării uneia şi a alteia. Misiunea poliţienesc – militară şi judecătorească a cîrmuitorului lumii acesteia, care constituie temeiul puterii lui, este deci justificată prin subordonarea ei realizării binelui obştesc. Cînd stăpînirea nu-şi îndeplineşte acest scop şi cînd foloseşte puterea dreptăţii şi rînduielii în folosul particular al celui ce o exercită, în loc s-o exercite pentru asigurarea liniştii şi dreptăţii, spre binele tuturor – ea este nelegitimă şi Dumnezeu stîrneşte împotriva stăpînitorului nevolnic un potrivnic care-l biruie, sau un înlocuitor.

Pe această doctrină, care alcătuieşte fondul comun al învăţăturii politice a creştinătăţii, cum se ţese opoziţia tipologică cercetată în celelalte domenii?

Omul, ființă firească şi suprafirească, are două țeluri ale activității lui: unul firesc, care este desăvîrşirea firii lui de ființă rațională, altul suprafiresc, care e realizarea voinței lui Dumnezeu de a-l asocia la viața lui veşnică prin jertfa divinității, adică ridicarea lui la rangul de „consort al naturii divine". Creştinul este deci din capul locului cetățean a două lumi: împărăția veacului de aci şi împărăția cerurilor. Aci încep dificultățile.

Poziția celor două împărății nu e însă limpede, în aparență. „Împărăția mea nu este din lumea asta", spune Iisus lui Pilat, arătîndu-i de ce îngerii ei nu vor veni cu tărie să facă dreptate cerească la scaunul judecății sale strîmbe. Aiurea, Iisus spusese totuşi trimişilor lui Ioan şi celor ce-l ascultau: „Iată, împărăția mea este în mijlocul vostru". Iar celor care-i ceruseră să-i învețe să se roage, le spusese să zică: „Vie împărăția ta!", ceea ce înseamnă că împărăția nu e, dar poate să fie. Şi în altă vreme, Iisus spunea: „Nimeni nu poate sluji la doi stăpîni: şi lui Dumnezeu şi lui Mamona"; pe cînd altundeva spusese: „Dați Cezarului ce e al Cezarului şi lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu". Iar un text justifica stăpînirile lumeşti spunînd: „Toată puterea vine de la Dumnezeu", pe cînd altul o instituia toată, odată cu botezul, în mîinile Bisericii, zicînd: „Datu-mi-s-a toată puterea, în cer şi pre pămînt!"

În Răsărit, problema s-a soluționat de la început prin neamestecul, de drept, în nici un fel, al Bisericii în puterea temporală. Mai mult decît atît, împăratul, investit el însuşi cu un fel de vicariat în tinda Bisericii, cu un fel de episcopat „ad exteros", se amesteca chiar în treburile credinței. (Sunt cunoscute intervențiunile dogmatice ale lui Justinian în judecata rătăcirilor lui Origene.) În măsura însă în care faptele împăratului cad sub cenzura duhovni-

cească a vieţii ecleziastice, biserica redobîndeşte, în fapt, ceea ce pierduse în teorie: posibilitatea amestecului în veac, prin judecata păcatelor domnitorilor. Dar aceasta nu conferă Bisericii nici o întîietate temporală. Cît timp ţine perioada aceasta a „împărăţiei de o mie de ani", dintre întemeierea Bisericii şi judecata din urmă, raporturile dintre cele două lumi au, pentru răsăritean, ceva neisprăvit, incert şi aventuros, care e însăşi posibilitatea apocalipsului.

În Apus, lucrurile par a se fi potrivit unei stări de lucruri din care a dispărut sentimentul apropierii sfîrşitului, atît de caracteristic spiritualităţii răsăritene. Aci, se caută o rînduială definitivă, logică, anistorică, a raportului celor două lumi. Pe măsură ce Apusul descoperă omului o alcătuire firească şi un rost propriu în veac, e firesc ca şi problema raportului dintre Biserică şi Stat să sufere consecinţele.

Se înţelege deci că – în măsura în care o doctrină va subordona, material, finalitatea firească a omului, aceleia suprafireşti – şi misiunea stăpînitorului veacului acestuia să fie subordonată misiunii Bisericii. Se înţelege, de asemeni, că, cu cît finalitatea, şi deci natura firească a omului, va apare mai clar distinctă, în fapt, de cea suprafirească – chiar dacă, formal, s-ar continua să se recunoască subordonarea celei dintîi faţă de cea din urmă –, va apare mai clară şi posibilitatea concretă a conflictului dintre cele două lumi.

Lupta aceasta pentru întîietate între puterea temporală şi puterea spirituală a trecut în Apus prin trei faze istorice.

Faza întîi e constituită de cearta pentru investitură. Ea se poartă în veacul al XI-lea şi al XII-lea. Protagoniştii ei principali sunt: Papa Grigore al VII-lea şi împăratul

german Enric al IV-lea. Măr de ceartă e întrebarea dacă dreptul de a investi episcopii, adică de a numi şi de a primi jurămîntul de credinţă al acestor capi ai Bisericii şi icoane ale lui Dumnezeu pe pămînt – care sunt însă şi stăpîni temporali, prinşi în legăturile de credinţă feudală –, aparţine împăratului, stăpîn temporal, sau Papei, şef al Bisericii.

În faza a doua, conflictul se lărgeşte. E vorba acum de cearta pentru suzeranitatea temporală a Bisericii asupra tuturor domeniilor pămînteşti. Ea se dă în veacul al XII-lea şi al XIII- lea. Protagoniştii ei sunt: Papa Inocenţiu al III-lea şi împăratul german Frederic Barbă Roşie. Întrebarea e dacă regii şi împăratul sunt suverani supuşi Papei şi prepuşi ai lui în cele lumeşti (legati in temporalibus), sau dacă stăpînirea lor are un temei de sine stătător, derivat direct din puterea dumnezeiască, sau întărit de Dumnezeu istoriceşte prin încuviinţarea înscăunării, sau cuceririi cu sabia.

A treia fază este mai prozaică şi mai legată de forma pe care o-mbracă puterea în vremile mai noi. E cearta pentru veniturile bisericeşti. Se poartă în veacul al XIV-lea şi al XV-lea, şi protagoniştii ei principali sunt: Papa Bonifaciu al VIII-lea şi regele Franţei Filip al IV-lea cel Frumos. În cumpănă stă de astă dată întrebarea: dacă Papa sau regele are dreptul de a dispune de averea Bisericii?

În cursul acestor lupte necurmate, al căror răsunet umple istoria veacului de mijloc într-atît, încît toată perioada cuprinsă între căderea Romei şi a Bizanţului poate fi privită ca o singură dramă a-ncercării de a reface unitatea Imperiului Roman prin Biserică din spărturile domniilor feudale – în care fiecare din cele trei conflicte semnalate constituie cîte un act – se definesc, luptînd, doctrinele

care formează substanţa opoziţiei tipologice pe care încercăm s-o desluşim. Aci nu mai stau faţă-n faţă: tomismul şi augustinismul. Stau însă sigur, faţă-n faţă, spiritele lor.

După o primă doctrină, numită a puterii directe, Bisericii îi este dată „toată puterea în cer şi pre pămînt". Papa fiind urmaşul, pe pămînt, al lui Hristos, singurul „Domn al Domnilor şi Împărat al Împăraţilor", chiar dacă puterea duhovnicească şi puterea pămîntească nu se confundă, şeful Bisericii le are pe amîndouă. Acesta ar fi tîlcul celor „două săbii" pe care le ia cu el Petru în noaptea vînzării, la îndemnul lui Hristos: sabia puterilor cereşti şi sabia puterii pămînteşti, pe care urmaşul lui Petru le păstrează şi după tăierea urechii lui Malchus. În această concepţie, şeful Bisericii este în acelaşi timp suzeranul pămîntesc al domnilor şi al regilor, şeful lor, nu numai duhovnicesc, dar şi politic. Nici o stăpînire nu este legitimă, dacă stăpînitorul nu e uns, adică recunoscut de Biserică, faţă de care trebuie să jure credinţă şi fiiască ascultare. Toţi stăpînitorii veacului nu sunt decît prepuşii Bisericii la conducerea oamenilor pe pămînt, cum sunt prepuşi episcopii pentru conducerea lor la mîntuire. Este doctrina bulei „una sancta" a lui Bonifaciu al VIII-lea.

Împotriva acestei doctrine ghelfe, teocratice, se ridică, fireşte, atît teoreticienii imperiali cît şi legiştii regelui Franţei, care susţin că stăpînitorul temporal „nu-şi ţine coroana decît de-a dreptul de la Dumnezeu şi de la spadă". Nici o deosebire nu e, în această privinţă, între legiştii regelui şi ai împăratului. Deosebirea dintre ei poartă asupra altui punct, şi anume: în timp ce legiştii Regelui vor susţine că acesta e „împărat în regatul lui", legiştii Împăratului vor susţine că împărăţia lumii nu poate fi decît una şi neîmpărţită pentru toţi, sub primejdia

de a nu mai fi împărăţie. Este teza ghibelină a legiştilor imperiali, teza lui Dante.

Între aceste doctrine opuse se încearcă, fără îndoială, o mijlocire, pe măsură ce ideile se-ntîlnesc şi forţele se măsoară fără să se-nfrîngă. O mijlocire care tinde să salveze dreptul de judecată al spiritualului în treburile lumeşti, menţin însă nealterată substanţa proprie a puterii stăpînitorilor pămîntului. Această doctrină, numită a puterii indirecte, pretinde că, chiar dacă şeful Bisericii nu ar avea căderea să hotărască în pricinile stăpînitorilor pămînteşti, în virtutea suzeranităţii temporale, care aparţine, toată împărăţiilor, el se poate amesteca totuşi în aceste certuri „ratione peccati", adică din pricina păcatului şi a abuzurilor generate de păcat, pe care le poate căşuna o putere pămîntească netrebnică şi nelegiuită.

Astfel, deci, rînduielile domniilor sunt de sine stătătoare, ierarhul se poate amesteca în treburile pămînteşti din pricina răului pe care neorînduiala păcatului îl poate aduce în treburile stăpînitorului. „Non enim intendimus judicare de feudo" – va pretinde Inocenţiu al III-lea în scrisoarea „Novit ille", amestecîndu-se în cearta lui Filip Augustul şi Ioan fără Ţară, – „sed decernere de peccato".

Nicăieri nu apare mai clar destinul dublu al creştinului, cetăţean a două lumi, decît în această doctrină, şi nici nu iese mai bine în relief neputinţa separării pretimpurii a grîului de neghină.

Oricum ar fi, exigenţele de ordin teoretic, presupoziţiile de ordin filosofic care domină această dezbatere sunt aceleaşi cu cele pe care le-am aflat pînă aci: pe de o parte o tendinţă de a privi şi înţelege, cu „Politica" lui Aristotel, condiţiile vieţii obşteşti a cetăţii şi stăpînirii lumeşti, privită în sine, în abstract – şi va fi „De Monarhia" lui Dante; pe de altă parte, condiţiile trăirii în comun

şi ale stăpînirii lumeşti vor fi privite în perspectiva scopurilor ultime ale făptuirii omeneşti, luminate de aceste scopuri şi înţelese numai prin ele şi va fi „De civitate Dei" a fericitului Augustin. Între ele, ca totdeauna în chestiunile practice, tomista sau aegidiana „De regimine principum".

7) *Problema salvării.* – Ne-ar mai rămîne să lămurim ultimul punct: raporturile dintre Dumnezeu şi creaţie în lucrarea mîntuitoare.

Lucru ciudat: în acest domeniu nu mai întîlnim deloc opoziţia făţişă dintre Augustin şi Toma. Această opoziţe, care se estompase odată cu perspectiva problematică a filosofiei practice: morale şi politice, se atenuează cu totul, în perspectiva problematicii mîntuirii creştineşti. Dar deşi opoziţiunea lor făţişă dispare-n acest punct, se iscă în locul ei, în acest plan, opoziţia consecinţelor lor ultime. Istoric, această controversă depăşeşte limitele convenţionale ale veacului de mijloc. Logic însă, ea decurge de-a dreptul din împotrivirea tipologică a filosofiilor medievale, de care ne-am ocupat pînă aci. Aşa că, deşi suntem siliţi să depăşim perspectiva strictă a filosofiei medievale, nu ieşim totuşi din conflictul de atitudini pe care l-am analizat.

Aşadar în dezbaterea de mai tîrziu a jansenismului cu molinismul, în cadrul căreia vor apare, faţă-n faţă, cei care atribuie toată eficacitatea mîntuitoare harului dumnezeiesc (janseiştii) şi cei care atribuie această eficacitate, în fond, faptei omeneşti, salvînd numai aparenţele unui vocabular potrivnic (iezuiţii), tomismul şi augustinismul nu vor sta împotrivite de-a dreptul.

Ideile asupra cărora se poartă însă această dezbatere a altui veac sunt totuşi idei înrudite de aproape cu opoziţia

ideilor tomiste asupra eficacității operațiunilor naturii umane, față de cele augustiniene asupra celei dumnezeiești. Și, de aceea, nu e de mirare nici că mărul de ceartă va fi chiar un text din Augustin și nici că moliniștii vor reproșa în această privință tomiștilor oarecare contradicție cu ei înșiși. Nu există îndoială că dătătoare de seamă pentru întreaga evoluție a scolasticii tîrzii, moliniste sau suareziene, este deosebirea tăioasă făcută de tomism între lumea firească și lumea suprafirească, între lume și har; și că deosebirea provine numai de acolo că tomismul e foarte categoric în această privință în problema cunoașterii, dar șovăiește să-i dea același sens deplin în problema făptuirii practice și îndeosebi în problema lucrării mîntuitoare. Moliniștii nu vor face deci decît să afirme, și pentru domeniul moralei și făptuirii religioase valabilitatea tezelor tomiste din domeniul inteligenței, care proclamau eficacitatea umană a operației înțelegerii lucrătoare, pe care însă tomismul nu o mai afirmă și cu privire la eficacitatea acțiunii mîntuitoare a ființei. Nu e mai puțin adevărat că temeiurile folosite într-un cîmp pot fi prea bine folosite și în celălalt. Nu fără o răstălmăcire a sensului inițial al filosofiei tomiste desigur – și de aceea învinuirea contradicției tomismului nu stă-n picioare – dar nici fără o împingere a lui, în direcția prin care se opusese în teoria cunoașterii, augustimismului.

La limită, dacă acțiunea creaturii este eficace, s-ar putea să vedem mîntuirea omului proclamată prin faptele lui proprii. Am văzut că tomismul nu merge pînă aci. Dar considerarea naturii separate a omului va împinge în această direcție concepțiile scolastice ale lui Molina și Suarez și, mai tîrziu, tendința mîntuirii omului prin propria lui faptă, prin cultură, va ajunge să caracterizeze toată strădania spirituală a veacului al XVIII- lea.

Pătrunse încă de religiozitate medievală, tomismul ca şi augustinismul nu concep însă decît într-un singur fel raportul dintre creaţie şi har în problema mîntuirii. Şi controversa iscată de interpretarea calvină a mărturisirii: „Soli Dei gloria", este problema altui veac.

IV. CONCLUZII

Rădăcinile tensiunii

E vremea să încercăm să înmănunchem diferitele înfăţişări ale opoziţiei tipologice cercetate pînă aci şi să ne întrebăm asupra temeiurilor şi rădăcinilor acesteia.

Să fie, cum ar voi unii, opoziţia duhului lumesc, care pătrunde în filosofia creştină şi caută un pact între Dumnezeu şi veac, sub povara decepţiei aşteptărilor eshatologice din jurul anului o mie? Să fie opoziţia clasică a lui Platon cu Aristotel, sau, opoziţia din sînul însuşi al gîndi-

rii platoniciene, dintre tezele „Simpozion"-ului şi ale „Timeu"-lui, cum vor alţii?

1) *Irelevanţa certei universalelor.* -Am lăsat pînă aci laoparte, din această panoramă a împotrivirilor scolastice, vestita controversă cunoscută în istoria filosofiei sub numele de „cearta universalelor": întrebarea dacă ideile minţii omeneşti corespund unei realităţi deosebite de fiinţele individuale cărora li se aplică, cum pretind realiştii (Wilhelm din Champeaux) sau dacă ele sunt numai „denumiri", cuvinte convenite pentru desemnarea unor clase de indivizi cu aceleaşi caracteristici, cum vor replica nominaliştii (Roscelin); sau, în sfîrşit, dacă ele sunt în realitate plăsmuirii ale minţii omeneşti întemeiate pe firea lucrurilor (cum fundamento in re), după cum vor încerca să mijlocească conceptualiştii (Abélard). Am lăsat-o laoparte dinadins, pentru că această controversă asupra naturii ideilor, deşi e legată fără îndoială în înfăţişările ei concrete, de împotrivirea problematică pe care am încercat să o schiţăm, nu ni s-a părut constitutivă pentru aceasta. În fapt, opoziţia realism–nominalism, deşi grefată pe o interpretare controversată de medievali a unui text aristotelic, depăşeşte cadrele filosofiei medievale, subîntinzînd oarecum întregul efort al filosofiei europene.

Este acesta un temei suficient ca s-o înlăturăm ca factor generator al opoziţiei tipologice cercetate pînă acum? Nu, desigur, fără a fi examinat, în prealabil, lucrurile mai de aproape. Cearta universalelor reprezintă, într-adevăr, o despărţire cardinală a spiritului omenesc, fie el creştin sau păgîn, în încercarea lui de înţelegere a lumii. Şi nu ar fi a priori imposibil ca împotrivirile tipologice semnalate să-şi găsească rădăcinile în ea, reproducînd astfel, în sînul filosofiei creştine, un conflict problematic mai vast, al filosofiei omeneşti în genere. Este încercarea

pe care au şi făcut-o unii din cei care s-au izbit de opoziţia tipurilor de filosofie medievală de care ne-am ocupat mai sus.

Într-adevăr, după cum porneşte de la considerarea existenţei globale a lumii întregi, pe care o socoteşte singură existentă cu adevărat, fiinţele individuale nefiind decît părţi ale acestui tot, ce nu se pot izola decît prin abstracţie; sau porneşte, dimpotrivă, de la existenţa concretă a indivizilor, pe care o crede singura reală, totul nefiind el însuşi decît o construcţie abstractă, gîndirea europeană generează fie o problematică metafizică dezvoltată în sens realist, fie o problematică gnoseologică, progresînd în direcţia idealismului. Cea dintîi orientare se poticneşte de obicei de dificultăţile inextricabile ale principiului individuaţiei, adică de neputinţa de a răspunde coerent, cu un început ca al ei, la întrebarea: cum sunt posibile lucrurile individuale? A doua orientare se pierde de obicei în meandrele încercării de a întemeia o metafizică ştiinţifică cu întrebarea, tot fără răspuns, dacă porneşti de la existenţa individuală: ce înseamnă şi cum e posibilă cunoaşterea generalului?

Nu încape îndoială că această opoziţie nu rămîne fără urmări pentru problematica creştină, care încearcă să traducă în tot timpul veacului de mijloc, cînd în limbajul uneia, cînd în limbajul celeilalte, concepţiile ei fundamentale: înţelegerea Treimii, a întrupării, a creaţiei, a libertăţii, a Bisericii şi a mîntuirii.

Aspectele pe care le generează conflictul universalelor în filosofia medievală nu sunt însă totdeauna esenţiale împotrivirilor tipologice cercetate pînă acum. Confruntarea acestor împotriviri cu opoziţia tezelor ce se înfruntă în problema universalelor vădeşte, dimpotrivă, că, chiar dacă această controversă ar putea fi dătătoare de seamă

pentru unele aspecte ale conflictului tipologic, ea rămîne cu totul străină altora.

Opoziţia dintre scotişti şi tomişti, în cîmpul filosofiei morale, este desigur tributară controversei universalelor. Caracterul „nominalist" al doctrinei scotiste despre deosebirea binelui de rău şi caracterul „realist" al doctrinei tomiste asupra aceleiaşi materii sunt aproape evidente. Cu oarecare ingeniozitate, şi anticipînd asupra dezvoltării ulterioare a doctrinelor, opoziţia de concepţii asupra naturii stăpînirilor pămînteşti şi a cetăţii ar putea fi adusă, de asemeni, fără prea mare efort, la opoziţia dintre un realism sociologic, care consideră comunitatea omenească drept ceva dat, şi un nominalism sociologic, care o consideră contractualist, ca rod al unei convenţii.

Dar opoziţia teoriilor augustiniene şi tomiste asupra cunoaşterii nu poate fi redusă corect la acelaşi conflict. Căci augustinismul generează istoriceşte, deopotrivă, gnoseologii realiste, cu Anselm, şi nominaliste, cu Duns Scot ori cu Wilhelm din Occam; pe cînd tomismul înfăţişează o soluţie medie conceptualistă. De unde rezultă limpede că temeiul opoziţiei acestor gnoseologii trebuie căutat dincolo de controversa universalelor.

Mai mult decît atît. Concepţiile care se împotrivesc în cîmpul angeologiei, cu privire la natura fiinţei îngereşti, sau cele privitoare la problema raporturilor dintre creator şi creatură, ori cele care poartă asupra unităţii intelectului omenesc, sunt, fără îndoială, tributare unei înţelegeri realiste în amîndouă tipurile de filosofie cercetate. Dovadă stă faptul arătat mai sus, că opoziţia lor izvorăşte, în aceste probleme, din felul deosebit în care înţeleg principiul individuaţiei, problemă caracteristică, cum am văzut, orientării ontologice a realismului logic. Cum ar mai putea fi atunci

opoziția realism – nominalism dătătoare de seamă pentru originea acestor controverse?

În sfîrşit, în unele probleme controversa realismului cu nominalismul nu pare a avea nici o influență directă. E cazul problemei orientării generale filosofice şi al problemei relațiilor dintre om şi Dumnezeu în lucrarea mîntuitoare, în care cearta universalelor nu dă seama, de-a dreptul, de nimic.

Nu pretind că o analiză ascuțită nu ar descoperi şi aici unele influențe ale acestei controverse. Cearta universalelor e metodic prea legată de toate înfățişările filosofiei medievale apusene, pentru ca aparatul să nu-i resimtă peste tot- în oarecare măsură - influența. Întrebarea s-ar putea pune însă mai adînc, dacă nu cumva opoziția iscată în cearta universalelor, în Evul Mediu, nu capătă ea însăşi atîta relief, tocmai pentru că se suprapune peste altceva decît un conflict metodic. E într-adevăr greu de gîndit cum o asemenea discuție abstractă a putut stîrni entuziasmul şi îndîrjirea pe care le-a stîrnit, fără ca ea să se fi altoit pe un conflict mai adînc, care să fi putut constitui un obiect real de pasiune partizană. Ar ajunge deci să constatăm că influența controversei universalelor, în opozițiile tipice unde nu apare evidentă, ar fi rodul unei subtilități, atunci cînd alte explicații (la care s-ar reduce pînă la urmă şi aceste subtilități), s-ar înfățişa mai simplu înțelegerii – spre a dovedi inutilitatea acestor ocoluri pentru lămurirea problemei ce ne preocupă.

Confruntarea de mai sus ni se pare deci concludentă, spre a putea afirma caracterul irelevant al controversei universalelor pentru fondul opoziției tipologice pe care am cercetat-o. O explicație a acestei opoziții nu ar putea fi valabilă decît în măsura în care ar putea îmbrățişa şi explica deopotrivă, legîndu-le, toate aspectele ei cercetate pînă acum.

2.) *Paradoxul conştiinţei creştine.* – În ce ne priveşte, socotim că mai curind se pot desprinde exigenţele opoziţiei tipologice, de care am vorbit, din exigenţele polar opuse ale conştiinţei creştine.

Că tomismul reprezintă o sforţare de împăcare a împărăţiei acestei lumi cu împărăţia lui Dumnezeu, pe cînd augustinismul rămîne pururi cu un picior dincolo, e un fapt netăgăduit. Că aparatura conceptuală a dezbaterii e tributară controverselor platonice şi aristoteliene şi că la temelia lor stă o deosebire de interpretare a ideii de act, e de asemeni neîndoielnic. Ceea ce aş voi însă să arăt e faptul că resorturile acestei opoziţii nu sunt, în discuţiunea noastră, atît de „natură" filosofică, cît de „materie" filosofică; ele fiind prilejuite, în esenţă, de anumite poziţii paradoxale ale conştiinţei creştine, pe care filosofia medievală nu face decît să le îmbrace în aparatura controverselor scolastice.

Altfel zis: dacă augustinienii concep filosofia ca nedeosebită de teologie şi lucrarea minţii nedeosebită de contemplaţia rugătoare, inteligenţa fiind totdeauna îndrumată de credinţă; dacă ei deduc fiinţarea în fapt a lui Dumnezeu din gîndul desăvîrşirii sale; dacă concep lumea existînd în Dumnezeu, subzistînd prin el şi tinzînd către el, numai ca un semn al mărinimiei sale, dacă ierarhia fiinţelor şi lucrurilor în univers şi toate cîte se întîmplă sunt asemănări ale feţelor lui şi împliniri ale intenţiilor sale; dacă nimic nu poate zice în lume: „sunt", fără ca acest „sunt" să însemne: „sunt în Dumnezeu", care singur este cu adevărat; dacă îngerii înşişi sunt prinşi în oarecare trup subtil; dacă operaţia înţelegerii în om este ea însăşi lucrare dumnezeiască; dacă deosebirea binelui de rău e faptul poruncii divine şi dacă stăpînul acestei lumi e supus capului Bisericii; în sfîrşit, dacă mîntuirea este, de asemeni, rodul eficacităţii sfinţitoare a harului dumneze-

iesc – toate acestea se petrec pentru că augustinienii simt profund nimicnicia fiinţei omeneşti şi a lumii create în faţa Creatorului.

Şi dacă, dimpotrivă, tomismul atacă pe augustinieni, atunci cînd aceştia tind să confunde înţelegerea lucrătoare a lui Dumnezeu cu înţelegerea lucrătoare a omului; dacă li se împotriveşte, atunci cînd aceştia tind să răpească orice eficacitate lucrărilor proprii ale făpturii şi să atribuie toată eficacitatea lucrării lui Dumnezeu; dacă-i pune-n gardă să nu confunde intervenţia suprafirească a Dumnezeirii din uniunea hipostatică, cu lucrarea ei firească, providenţială în făptură; dacă binele şi dreptatea apar tomismului ca avînd consistenţă proprie; ca şi stăpînirea pămîntului faţă de a Bisericii – toate acestea se petrec pentru că tomismului i se pare că această desfiinţare a lumii de aici, în faţa Dumnezeirii, nu numai că umple în chip părelnic prăpastia dintre creator şi creatură, îndumnezeind pe om fictiv, punîndu-i la îndemînă, ca lucruri fireşti, daruri fără de măsură; ci se petrec pentru că tomismului i se pare că aceste concepţii augustiniene – suspecte de panteism – înjosesc lucrarea ziditoare a lui Dumnezeu şi-l fac să apară nu ca ziditorul unei lumi reale, consistente şi existente ca atare, ci al unei lumi fantomatice şi ireale, de oglindă, în care nimic nu e decît reflectarea în sine a intenţiilor lui, în care nimic nu este cu adevărat altul.

Omul augustinian apare aci tomismului ca o păpuşă, într-o lume în care zidirea lui predestinată nu-şi mai află justificarea fiinţei personale, în generozitatea creatoare a lui Dumnezeu; iar păcatul, cu durerea omului, nu mai sunt preţul dramatic al posibilităţii iubirii liber consimţite; ci o palinodie tragică, ale cărei sfori nu stau în fapta omului, ci în acelaşi iniţial „non posse non peccare", legat de făptură, odată cu creaţiunea ei.

Ceea ce luptă deci tomismul să salveze, prin concepţia sa despre raţiunea formal separată, ori prin concepţia sa despre caracterul analog al existenţei, prin doctrina sa a eficacităţii cauzelor secunde sau prin concepţia sa a dovedirii existenţei lui Dumnezeu, prin concepţia sa a intelectului agent şi a formelor substanţiale, ca şi prin concepţiile sale morale şi politice, este deci faptul acesta al existenţei unei lumi reale, a unei făpturi care-şi trage fiinţa de la Dumnezeu, dar care există în sine, intrinsec, prin cauze, şi care făptuieşte liber.

A cunoaşte cu adevărat nu poate să însemne decît a cunoaşte pe celălalt într-atît întru cît e altul, „aliud tantum aliud";cu toate că cunoaşterea omenească – spre deosebire de vedenia faţă către faţă rezervată fericiţilor în rai – nu izbuteşte să fie decît cunoaşterea celuilalt întru atît întru cît e una cu noi. A fi cu adevărat va trebui să confere însă celui care este, cel puţin posibilitatea de a da seama, prin fiinţa sa, de acţiunile lui proprii.

Iar dacă, ripostînd, augustinienii parizieni vor cuprinde unele teze tomiste în condamnarea averroismului latin din 1277, este pentru că lor li se va părea, dimpotrivă, că despărţirea filosofiei de meditaţie şi rugăciune reprezintă pierderea ei în rătăcirea controverselor subtile. Apoi alegerea unui îndrumător păgîn, pe care-l folosesc şi arabii, pentru lămurirea concepţiei creştine, li se va părea că pune în primejdie acea călăuză interioară, care singură deschide drumul către Dumnezeu, prin trecerea tutulor glasurilor din afară. În sfîrşit, dacă în morală şi în politică vor opune porunca Bisericii stăpînului acestei lumi, ca şi obligaţiunii pure, este pentru că li se va părea că prin aceasta se deschid porţile vieţii interioare în afară şi că omul riscă să fie furat de duhul lumii acesteia şi abătut de la calea misiunii lui dumnezeeşti.

Adevărul este că – din acest punct de vedere – tomismul reprezintă, desigur fără să vrea, față de augustinieni, o primă alunecare a spiritului creştin spre vremile moderne cele lipsite de Dumnezeu. Pentru că, dacă e adevărat că lumea are o subzistență proprie, de sine stătătoare, deosebită de a lui Dumnezeu, şi o persistență „ex propriis causis", care nu necesită lucrarea distinctă necontenită a lui Dumnezeu spre a o ține, atunci încercarea minții omeneşti de a dezghioca sensul lucrurilor fără ajutorul lui Dumnezeu, sau făcînd abstracție de Dumnezeu, va apărea, treptat, ca legitimă. Ştiu că se va răspunde că rămîne aceea ce tomiştii numesc „prezența de imensitate" a lui Dumnezeu în lume. E adevărat. Dar, în măsura în care această prezență de imensitate nu mai e deosebit lucrătoare şi dătătoare de seamă pentru ceea ce se întîmplă în lume, gîndirea e liberă să conceapă- fie măcar în abstract – o lume stătătoare de sine, coerentă şi explicabilă şi fără divinitate. Va începe, astfel, acel proces de eliminare treptată a lui Dumnezeu din lume, mai întîi din rolul de providență, reducînd acest rol la acela de bobîrnac inițial care pune lucrurile în mişcare, cum vor pretinde deiştii de mai tîrziu. Apoi, „ordinea firească" va înlătura treptat „rînduiala proniei cereşti". Se va constitui o natură de sine stătătoare, un univers văzut cu legi proprii, autonome; pentru ca, la sfîrşit, Dumnezeu să fie eliminat cu totul din natură şi să reapară numai ca fenomen curios de limită în cîmpul psihologiei umane. Se vede bine că, în procesul acesta de alunecare modernă de la concepția teologică la concepția pozitivă a existenței, tomismul, cu creştinarea lui Aristotel, reprezintă tocmai punctul de unde începe planul să se încline în direcția modernă. Aristotel joacă astfel, în cetatea lui Dumnezeu, rolul calului troian.

Opoziţiunea tipologică de care ne-am ocupat pînă acum apare deci cu un caracter pendulator, bipolar. Ea izvorăşte din exigenţa paradoxală a conştiinţei creştine – mărturisitoare a Dumnezeului întrupat –, pentru care acest Dumnezeu trebuie să fie, în acelaşi timp, atît absolutul transcendent, fără comună măsură cu nimeni, celălalt întrucît e „altul", singurul cu desăvîrşire altul; cît şi fiinţa cea mai intimă, acel eu mai adînc şi mai adevărat, pe care-l descoperă adîncirea fiecăruia în sine, în rugăciunea liniştită şi care constituie imanenţa absolută. După cum duhul omenesc va fi înclinat spre unul sau spre altul din aceste aspecte bipolare, pe care creştinismul, religia Dumnezeului întrupat, cată a le uni – filosofia va genera o metafizică mistică a vieţii interioare, de tipul augustinian; ori o metafizică raţională a existenţei obiective, exterioare, de tipul tomist. Că, filosoficeşte, gîndul se va echilibra sau nu, cu sine? E altă întrebare, legată poate de soarta filosofiei, de tragedia filosofiei mai bine zis, care nu e totuna cu lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu, ci numai încercarea omului de a reface, din cioburile unei oglinzi sparte, vedenia unitară a unei lumi care nu se dobîndeşte legitim decît dincolo de poarta mormîntului!

Înţelegem acum rostul celor două cununi, cu care ne-a întîmpinat vedenia filosofică a paradisului dantesc. Sunt cele două căi ale sufletului omenesc, pe care acesta se înalţă, pendulînd, în contrapunct, spre izvorul vieţii întregi care e iubirea ziditoare a lui Dumnezeu, acel „Amor che muove il sole e l'altre stele", cu care sfîrşeşte Dante.

Paris, 1927 - Bucureşti, 1942.

CUPRINS

168+2=170

LOGOS este dragostea lui Dumnezeu, darul lui, îndurarea lui de oameni -

EROS este dragostea firească, dragostea oarbă.

AUTORUL:
MIRCEA VULCĂNESCU



(n. 1904, Bucureşti - m. 1952, Aiud) Filosof, sociolog, economist, unul dintre reprezentanţii de frunte ai „tinerei generaţii" interbelice, alături de Mircea Eliade, Petru Comarnescu, Paul Sterian, Dan Botta, Emil Cioran ş.a.

Lucrare principală: *Dimensiunea românească a existenţei* (1940 - 1944).

ISBN 973-9131-10-7